الفیض الحجازی
شرح اردو
المنتخب الحسامی
مصنف
الشیخ الامام حسام الدین محمد بن محمد عمر الاخسیکسی علیہ الرحمۃ اللہ
متوفی ۶۴۴ ھ
شارح
حضرت مولانا حفظ الرحمن صاحب پالن پوری
استاذ حدیث و تفسیر ادارۂ دینیات بمبئی
ناشر

بسم اللہ الرحمن الرحیم

الفیض الجاری

شرح اردو

المنتخب الحسامی

مصنف

الشیخ الامام حسام الدین محمد بن محمد عمر الاخسیکسی علیہ رحمۃ اللہ

متوفی ۶۴۴ھ

شارح

حضرت مولانا حفظ الرحمٰن صاحب پالن پوری

استاذ حدیث و تفسیر ادارۂ دینیات بمبئی

ناشر

تفصیلات

نام کتاب : الفیض الحجازی شرح المنتخب الحسامی

مصنف : علامة الشیخ محمد بن محمد حسام الدین الاخسیکسی رحمہ اللہ تعالیٰ

شارح : حضرت مولانا حفظ الرحمٰن صاحب پالن پوری

کمپیوٹر کتابت : سلمان پالن پوری و محمد پالن پوری سلمہما اللہ تعالیٰ

صفحات :

طباعت :

ملنے کے پتے

- مکتبہ ابن کثیر ممبئی
- فردوس کتاب گھر، ممبئی
- محمود اینڈ کمپنی، ممبئی
- مکتبہ ملت سہارنپور، یوپی
- مکتبہ علمیہ سہارنپور، یوپی
- فرید بک ڈپو، دہلی

انتساب

میں اس ناچیز سعی کو

والدہ محترمہ

کی طرف منسوب کرنے کی سعادت حاصل کررہاہوں جن کی سعی پیہم وجہد مسلسل کا میرے تعلیمی سفر میں بڑا دخل ہے، اللہ تعالیٰ موصوفہ کی عمر میں برکت عطا فرمائے۔آمین

اور والد محترم

کی طرف جنہوں نے بے سروسامانی اور ناسازگار حالات میں بھی میرے لیے بڑی کدوکاوش کی، اللہ تعالیٰ مرحوم کو غریق رحمت فرمائے، اور جنت الفردوس میں جگہ عنایت فرمائے۔آمین۔

اور مادر علمی دارالعلوم کاکوسی

کے نام جس کے دامن تربیت میں اکتساب فیض کیا، اور طالب علمانہ زندگی کا بڑا حصہ گزرا۔

اور مادر علمی دارالعلوم دیوبند

کے نام، جس کی عرفان انگیز فضائیں لاکھوں کروڑوں محدثین عظام اور فقہائے کرام اور عارفین کاملین کی آماجگاہ بنی۔

اور تمام اساتذۂ کرام

کے نام جن کی شفقت ورافت اور محبت پدری نے میرے علمی سفر کو بہت سہل، آسان اور نفع بخش بنایا۔اللہ تعالیٰ تمام کو شایان شان جزا عطا فرمائے اور جو اللہ کو پیارے ہوگئے انہیں غریق رحمت فرمائے۔آمین

طالب دعا: حفظ الرحمٰن ابن عباس پالن پوری
خادم تفسیر وحدیث ومکاتب قرآنیہ، ممبئی

فہرست مضامین

دعائیہ کلمات

حضرت اقدس مفتی احمد خانپوری دامت برکاتہم

بسم اللہ الرحمن الرحیم

محب مکرم زید احترامہ

السلام علیکم ورحمۃ اللہ وبرکاتہ

آج حافظ عبداللہ سلمہ کے ساتھ آپ کا دستی خط اور ساتھ ہی حسامی کی شرح کا مسودہ موصول ہوا، اپنی معذوری اور مشغولی کی وجہ سے مسودہ کا دیکھنا میرے لیے بہت زیادہ مشکل ہے۔اس لئے اس پر رائے زنی کرنے کے بجائے دعا پر اکتفا کرتا ہوں کہ اللہ تعالیٰ آپ کی اس علمی کاوش کو اپنی بارگاہ میں شرفِ قبول عطا فرما کر اہل علم خصوصاً طلبہ کو اس سے بیش از بیش فائدہ پہنچائے اور آپ کے حق میں صدقۂ جاریہ بنائے اور آئندہ اس نوع کی مزید خدمات کی انجام دہی کی توفیق مرحمت فرمائے۔

فقط والسلام

بندہ

احمد خانپوری

تقریظی کلمات

حضرت اقدس مفتی ابوالقاسم صاحب نعمانی دامت برکاتہم

مہتمم از ہرالہند دارالعلوم دیوبند

بِسۡمِ اللّٰہِ الرَّحۡمٰنِ الرَّحِیۡمِ

درس نظامی میں اصول فقہ کی جو کتابیں نصاب کے طور پر شامل ہیں، ان میں حسامی کو بڑی اہمیت حاصل ہے اور نصاب تعلیم میں وقتاً فوقتاً ہونے والی تعدیل وتخفیف کے باوجود حسامی اب بھی مرکزی تعلیمی اداروں میں شامل نصاب ہے۔ اس سے کتاب کی اہمیت اور قدر و قیمت کا اندازہ ہوتا ہے۔

ایک دور میں طلبہ و اساتذہ کے لئے عربی شروح وحواشی کے علاوہ اُردو یا علاقائی زبانوں میں شروحات دیکھنے کو پسند نہیں کیا جاتا تھا، لیکن اب جب کہ نورانی قاعدہ سے لے کر بخاری شریف تک نصاب تعلیم میں شامل ہر کتاب کی اُردو شرح بازار میں دستیاب ہیں، بلکہ ایک ایک کتاب کی متعدد شرح موجود ہیں، ''الفیض الحجازی شرح اُردو المنتخب الحسامی'' اس فہرست میں ایک خوشگوار اضافہ ہے، اور ہر شرح کی اپنی کچھ خصوصیات ہوتی ہیں، اس شرح کے مصنف حضرت مولانا حفظ الرحمن صاحب پالنپوری نے بھی اس شرح کے لیے کافی محنت کی ہے، کتاب میں نے چیدہ چیدہ دیکھی ماشاء اللہ شرح بہت سہل اور جامع ہے، اللہ تعالیٰ ان کی محنت کو قبول فرمائیں اور طلبہ کو زیادہ سے زیادہ استفادہ کی توفیق بخشیں۔ (آمین)

ابوالقاسم نعمانی غفرلہ

(مہتمم) دارالعلوم دیوبند

١/٦/١٤٣٥ھ

سخن ہائے گفتنی

آج سے کچھ بیس سال پہلے کی بات ہے، جب احقر کے پاس شمالی گجرات کے ایک معروف ادارہ دارالعلوم چھاپی میں تدریسی خدمت کے دوران منجملہ اور اسباق کے حسامی کا درس بھی تھا، اور کچھ سالوں ذمہ میں رہا، اس وقت ارادہ ہوا تھا کہ حسامی پر کچھ کام کروں، اور کچھ شروع بھی کر دیا تھا — مگر کیا بتاؤں؟

"اَلْاَمْرُ مَرْهُوْنٌ بِالْقَدْرِ" علم الٰہی میں ہر کام کا ایک وقت مقرر ہے، بعد میں کچھ اعذار اور مجبوریوں کے تحت وہاں سے بمبئی منتقل ہونا پڑا، اور درمیان میں قریب ایک دہائی تعلیم وتدریس سے تعطل رہا، اب تو یہ بات گوشۂ خیال میں بھی نہ رہ گئی تھی کہ حسامی پر کچھ کام ہو سکے گا — لیکن واہ رے میرے اللہ کی قدرت! اس نے اس کے ظہور کو اس وقت تک کے لئے مؤخر کر دیا تھا، جس کا علم صرف اسی کو تھا، اس نے حالات کا رخ پلٹا، وہ بے مثال قدرت والا ہے، ذرہ سے پہاڑ کا کام لینا جانتا ہے، کسی نے خوب کہا ہے۔

اِنَّ الْمَقَادِیْرَ اِذَا سَاعَدَتْ اَلْحَقَتِ الْعَاجِزَ بِالْقَادِرِ

بلا شبہ تقدیر الٰہی جب کسی کی مددگار ہو جاتی ہے تو ایک عاجز و بے بس سے قادر کا کام لے لیتی ہے، — حالات یوں بنے کہ بمبئی میں مکاتبِ قرآنیہ کی خدمت کے دوران تدریس درس نظامی کا دور عود کر آیا پھر اشتغال شروع ہوا، اور حسامی بھی درس میں آئی، گویا وہ دیرینہ آرزو کی تکمیل کا وقت لے آیا۔

الحمدللہ کام شروع کر دیا پھر حج کا سفر مقدر ہوا تو میں نے اس کو سعادت سمجھا کہ اس کا کچھ کام حرم کی مبارک سرزمین میں بھی ہو جائے، تو مختلف مراجع کے ساتھ سفر ہوا، اور الحمدللہ پچیس سے تیس فی صد کام حرم مکی ومدنی میں وجود میں آیا۔

میں نے حتی الامکان پوری کوشش کی ہے کہ شرح عام فہم اور آسان انداز میں ہو جس سے حلِ عبارت اور متعلقہ مباحث اچھی طرح واضح ہو جائیں، اور غیر متعلق مباحث سے میں نے تعرض نہیں کیا ہے، تاکہ طول ممل نہ ہو، لیکن اس میں کس حد تک میں کامیاب ہوں اس کا فیصلہ تو قارئین ہی کے ذمہ ہے، اگر اس میں کوئی خوبی ہے تو وہ اللہ کی طرف منسوب ہے اور خامی ہے تو مجھ سیاہ کار کی طرف اس کی نسبت ہے

پھر اس کے نام کے سلسلہ میں مختلف آراء تھیں مگر بمبئی کے حسامی پڑھنے والے عزیز طلبہ کرام نے متفقہ طور پر اس کام "الفیض الحجازی شرح المنتخب الحسامی" تجویز کیا، تو میں نے ان کی دلجوئی کے لئے — اور چونکہ ایک گونہ حجاز مقدس سے نسبت بھی حاصل ہے — اسی نام کو پسند کیا۔

آخر میں ان تمام دوست واحباب کا اور عزیز طلبہ کا — جن کا تعاون اور سعی کسی بھی درجہ میں اس میں شامل ہے — مشکور وممنون ہوں، اللہ تعالیٰ ان تمام حضرات کو اجر جزیل عطا فرمائے، اور اس چھوٹی سی سعی کو قبولِ عام عطا فرمائے، اور مزید دینی خدمات لیتے رہنے کا ہمارے اور ہماری نسلوں کے حق میں فیصلہ فرمائے۔

آمین یارب العالمین

کتبہ حفظ الرحمن پالنپوری (کاکوسی)

خادم تفسیر وحدیث ادارۂ دینیات بمبئی

مقدمہ

کسی بھی فن کو شروع کرنے سے پہلے سات چیزوں کا جاننا ضروری ہے تا کہ اس فن کا آغاز بصیرت کے ساتھ ہو سکے (۱) فن کی تعریف (۲) فن کا موضوع (۳) فن کی غرض وغایت (۴) فن کا درجہ (۵) فن کا حکم (۶) فن کی تدوین (۷) مصنف کے حالات۔

(۱) اصول فقہ کی تعریف:- اصول فقہ مرکب اضافی ہے جو دو جزؤں پر مشتمل ہے، اصول (مضاف) اور فقہ (مضاف الیہ) ہے پس اصولِ فقہ میں دونوں جز کی تعریف کا پیش نظر رہنا ضروری ہے، دونوں جز کی الگ الگ تعریف کا نام حدِاضافی ہے، اور دونوں کی ایک ساتھ تعریف کرنے کا نام ہے حدلقبی ہے۔

اصول فقہ کی حد اضافی:- اصول جمع ہے اصل کی، جس کے لغوی معنی ہے ''مایبنی علیه غیره'' جس پر کسی دوسری چیز کی بنیاد ہو، علم اصولِ فقہ کو اصولِ فقہ اس لئے کہتے ہیں کہ اس پر فقہ کی بنیاد قائم ہوتی ہے۔

دوسرا جز ہے فقہ، فقہ کے لغوی معنی کسی چیز کو کھولنا، واضح کرنا، فقیہ اس عالم کو کہتے ہیں جو احکام شرعیہ کو واضح کرے، فقہ کی اصطلاحی تعریف، هو العلم بالاحكام الشرعية الفرعية من ادلتها التفصيليه، احکامِ شرعیہ فرعیہ کو تفصیلی دلائل سے جاننا، جن احکام کا تعلق عمل سے ہوتا ہے ان کو احکامِ فرعیہ کہتے ہیں، اور جن احکام کا تعلق اعتقاد سے ہوتا ہے ان کو احکام اصلیہ کہتے ہیں۔

اصول فقہ کی حد لقبی:- علامہ کمال الدین ابن الہمام نے ''التحریر'' میں یوں تعریف کی ہے انه ادراك القواعد التى يتوصل بها الى استنبات الفقه'' کہ اصول فقہ ان قواعد کے جاننے کا نام ہے جن کے ذریعہ فقہ تک پہنچا جا سکے۔

(۲) اصول فقہ کا موضوع: ادلۂ اربعہ (کتاب، سنت، اجماع اور قیاس) ہیں اور احکام کا مجموعہ اصول فقہ کا موضوع ہے، بعض حضرات صرف ادلہ کو موضوع کہتے ہیں، اور بعض صرف احکام کو موضوع کہتے ہیں، مگر پسندیدہ قول پہلا ہے، اور علمِ فقہ کا موضوع احکام عملیہ مع ادلۂ تفصیلیہ ہے، تو علمِ فقہ اور علمِ اصول فقہ دونوں کا توارد تو ادلہ پر ہی ہوتا ہے مگر ورود کی حیثیت مختلف ہے کہ ادلہ پر فقہ کا ورود باین حیثیت ہوتا ہے کہ ان سے احکام جزئیہ عملیہ کا استخراج ہو، اور اصول فقہ کا ورود ادلہ پر طریقِ استنباط واستدلال اور مراتبِ حجیت کی حیثیت سے ہوتا ہے۔

(۳) اصول فقہ کی غرض وغایت: احکام شرعیہ کو ادلۂ تفصیلیہ کے ساتھ جاننا، اور استنباطِ مسائل کے قواعد کو معلوم کرنا ہے۔

(۴) اصول فقہ کا درجہ ومرتبہ: جس علم کا موضوع جس درجہ کا ہوگا، اسی درجہ ومرتبہ کا وہ علم کہا جائے گا، چنانچہ اصول فقہ کا موضوع کتاب اللہ، سنت، اجماع اور قیاس اور احکام ہیں، یہ سب چیزیں دینی اعتبار سے بلند مرتبہ ہیں، تو اس علم کا درجہ بھی بلند ہے۔

(۵) اصول فقہ کا حکم: اصول فقہ کا حاصل کرنا فرض علی الکفایہ ہے۔

(۶) اصول فقہ کی تدوین: عہد صحابہ میں جہاں دیگر علوم کی تدوین نہیں ہوئی تھی، وہیں اصول فقہ کی بھی تدوین عمل میں نہیں آئی تھی، عہد صحابہ کے بعد اس کی تدوین عمل میں آئی، امام ابوحنیفہ علیہ الرحمۃ جو علمِ فقہ کے مدون اول ہیں تو یقینا آپ نے تدوین فقہ کے وقت اصول فقہ کی بنیاد بھی ڈالی ہوگی، لیکن اس فن میں امام صاحب سے کوئی تحریر نہ ہوسکی، البتہ آپ کے تلامذہ امام ابو یوسف و امام محمد علیہ الرحمۃ نے اصول فقہ پر کتابیں لکھی تھیں مگر وہ نایاب ہیں، اس وقت ان کا سراغ لگانا مشکل ہے۔

اصول فقہ پر سب سے پہلی تصنیف امام شافعی علیہ الرحمۃ کا وہ رسالہ ہے جس میں آپ نے اوامر ونواہی، بیان، اور خبر ونسخ وغیرہ مباحث لکھے ہیں، یہ رسالہ دراصل آپ کی ''**کتاب الام**'' کا مقدمہ ہے جو فقہ کا سنگِ بنیاد سمجھا جاتا ہے۔

دوسری صدی کے آخر اور تیسری صدی کے شروع میں باقاعدہ تصنیف وتالیف کا کام شروع ہو چکا تھا، اور اسی دور میں دو نہایت عمدہ کتابیں ایک ''**کتاب الجدل**'' اور ''**ماخذ الشرع**'' شیخ ابو منصور محمد بن محمد ماتریدی متوفی ۳۳۲ھ کی منصۂ شہور پر آئیں، پھر چوتھی صدی میں ''**کتاب الاصول**'' للشیخ امام ابوبکر جصاص متوفی ۳۷۰ھ اور ''**کتاب الذخیرہ**'' للشیخ احمد بن حسین معروف با بن برہان فارسی متوفی ۳۵۰ھ تصنیف ہوئیں پھر پانچویں صدی میں دس کتابیں وجود میں آئیں، چھٹی اور ساتویں صدی میں یہ سلسلہ اور آگے بڑھا، اور زیر نظر کتاب ''**المنتخب الحسامی**'' اسی ساتویں صدی کی تصنیف ہے۔

(۷) مصنف علیہ الرحمۃ کے حالات: مصنف کا نام محمد بن محمد بن عمر ہے، لقب حسام الدین ہے، اور کنیت ابوعبداللہ ہے، اَخْسِیکَثْ کی طرف منسوب ہوتے ہوئے اَخسیکثی کہے جاتے تھے، اَخْسِیکَثْ فرغانہ کا مشہور اور خوبصورت شہر ہے جس کے متعلق صاحب انساب نے لکھا ہے ''**کانت من انزہ بلادھا واحسنھا**''

آپ شیخ کامل، امام فاضل، عالم فروغ واصول اور ماہر جدل وخلاف تھے، محمد بن عمر نوحاباذی، محمد بن بخاری اور فخر الدین محمد ابن احمد مایمرغی جیسے متجر علماء نے آپ سے فقہ کی تعلیم حاصل کی ہے۔

تصانیف: آپ کی کتاب ''**المنتخب الحسامی**'' اصول فقہ کی بہترین، معتبر اور مقبول ومتداول کتاب ہے اس کے علاوہ حجۃ الاسلام امام غزالی علیہ الرحمۃ کی ''**منخول**'' کی تردید میں جو کہ امام اعظم کی تشنیع پر مشتمل ہے آپ نے ایک نفیس رسالہ چھ فصلوں پر مشتمل لکھا ہے، جس میں امام غزالی کے ایک ایک قول کی مدلل تردید کی ہے، امام صاحب کے مناقب جلیلہ بھی ذکر کئے ہیں۔

وفات: آپ نے بروز شنبہ ۲۲ / یا ۲۳ ذی القعدہ ۶۴۴ھ میں وفات پائی اور قاضی خاں کے قریب مقبرۃ القضاۃ میں مدفون ہوئے۔

لاش پر عبرت یہ کہتی ہے امیر -- آئے تھے دنیا میں اس دن کے لئے

بِسْمِ اللّٰہِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

اَمَّا بَعْدُ حَمْدِ اللّٰہِ عَلٰی نَوَالِہٖ وَالصَّلٰوۃِعَلٰی رَسُوْلِہٖ مُحَمَّدٍوَّاٰلِہٖ فَاِنَّ اُصُوْلَ الشَّرْعِ ثَلٰثَۃٌ اَلْکِتَابُ وَالسُّنَّۃُ وَاِجْمَا عُ الْاُمَّۃِ وَالْاَصْلُ الرَّابِعُ اَلْقِیَاسُ الْمُسْتَنْبَطُ مِنْ ھٰذِہِ الْاُصُوْلِ

ترجمہ:- بہرحال اللہ تعالیٰ کی اس کی عطا پر حمد وثنا کے بعد اور اس کے رسول محمد ﷺ اور آپ کی آل پر درود بھیجنے کے بعد پس بے شک شریعت کے اصول تین ہیں کتاب اللہ، سنتِ رسول اللہ اور اجماع امت اور چوتھی اصل وہ قیاس ہے جو انہیں اصول سے مستنبط ہو۔

تشریح:- مصنف نے اپنی کتاب کا آغاز تسمیہ اور تحمید سے کیا ہے، کیونکہ اس میں قرآن کا بھی اتباع ہے اور حدیث رسول پر بھی عمل ہے، حضور ﷺ نے ارشاد فرمایا کل امرذی بال لم یبدأ ببسم اللّٰہ فھو ابتر، ایک حدیث میں بسم اللّٰہ کی جگہ بحمد اللّٰہ فھو اقطع و اجزم ہے، نیز اسلاف واخلاف کا معمول بھی یہی رہا ہے۔

اما بعد: مصنف نے حدیث کی اتباع میں خطبۂ کتاب کا آغاز امابعد سے کیا ہے، حضور ﷺ اپنے خطبوں میں اس لفظ کو ذکر فرماتے تھے، سب سے پہلے اس کلمہ کا تکلم حضرت داؤد علیہ السلام نے کیا ہے۔

بَعْد: بعد اور قبل زمان ومکان دونوں کے لئے استعمال ہوتے ہیں، زمان جیسے اَلْیَوْمُ قَبْلَ الْغَدِ آج آئندہ کل سے پہلے ہے اَلْغَدُ بَعْدَ الْیَوْمِ آئندہ کل آج کے بعد ہے، مکان جیسے داری قبل دارک، داری بعد دارک اس کی باقی تفصیل آپ مختلف جگہ پڑھ چکے ہیں۔

حمد: لغوی معنی تعریف کرنا، اصطلاحی تعریف ھو الثناء باللسان علی جمیل الاختیاری من نعمۃ اوغیرھا حمد کہتے ہیں اختیاری خوبی پر زبان سے تعریف کرنا خواہ وہ نعمت ہو یا غیر نعمت۔

اللّٰہ: اسم علم ہے ذات باری تعالیٰ کا۔

نوال: عطیہ بخش، الصلوۃ، لغوی معنی ہے دعا کرنا، اصل میں صَلَوَۃ تھا، واؤ متحرک ماقبل حرف صحیح ساکن ہے تو واؤ کی حرکت ماقبل کو دیدی، صلوۃ ہوگیا، پھر مجاز مرسل کے طریقہ پر صلوۃ کا استعمال ارکان مخصوصہ میں ہونے لگا۔

صلوۃ کی نسبت اللہ کی طرف ہو تو اس کے معنی ہیں رحمت، ملائکہ کی طرف ہو تو معنی ہیں، استغفار، مومنین کی طرف ہو تو معنی ہیں طلب رحمت ودعا، اور صلوۃِ طیور سے مراد تسبیح ہے، رسول بمعنی مرسل، بھیجا ہوا، رسول اس نبی کو کہتے ہیں جس کو نئی کتاب اور شریعت دے کر اللہ نے بھیجا ہو۔

محمدؐ: اسم مفعول ہے بمعنی تعریف کیا ہوا، محمد اور احمد دونوں رسول اکرم ﷺ کے اسماء گرامی ہیں، دادا نے محمد نام رکھا اور ماں نے احمد، آپ کو زمین میں محمد اور آسمانوں میں احمد سے یاد کیا جاتا ہے، تورات میں آپ ﷺ کا نام محمد اور انجیل میں احمد ہے۔

آلہٖ: آل کی اصل اہل ہے اس لئے کہ اس کی تصغیر اُہیل آتی ہے، بعض کے نزدیک آل اصل میں اَوَل تھا واؤ متحرک ماقبل مفتوح ہونے کی وجہ سے الف سے بدل دیا آل ہو گیا۔

آل اور اہل میں فرق یہ ہے کہ آل کا اطلاق اشراف پر ہوتا ہے، خواہ دنیوی اعتبار سے جیسے آل فرعون یا اخروی شرافت ہو جیسے آل محمد، آپ ﷺ کو دونوں اعتبار سے شرافت حاصل ہے، لہٰذا آپ ﷺ کی آل کو بھی دونوں لحاظ سے شرافت ہو گی، **دوسرا فرق** یہ ہے کہ آل صرف ذوی العقول کے لئے استعمال ہوتا ہے اور اہل دونوں کے لئے استعمال ہوتا ہے۔

تیسرا فرق یہ ہے کہ آل صرف مذکر کے لئے اور اہل مذکر و مونث دونوں کے لئے استعمال ہوتا ہے۔

امام ابوحنیفہ کے نزدیک آلِ محمد سے وہ لوگ مراد ہیں جن پر صدقہ حرام ہے اور مال غنیمت سے ان کے لئے خُمس مقرر ہے، آپ ﷺ کی ازواجِ مطہرات و اولاد سب آپ کی آل ہیں، بعض کہتے ہیں کہ ہر مومن متقی آپ کی آل ہے واللہ اعلم۔

مصنف علیہ الرحمۃ کہتے ہیں کہ شریعت کے اصول یعنی اَدِلّہ تین ہیں، کتاب اللہ، سنت اور اجماع امت، مصنف نے اصول الشرع کہا اصول الفقہ نہیں فرمایا، کیونکہ کتاب، سنت اور اجماع جس طرح فقہ کے اصول ہیں ایسے ہی علم کلام کے بھی اصول ہیں اور لفظِ شرع چونکہ فقہ اور علم کلام دونوں میں عام ہے، اس لئے اصول الشرع فرمایا تاکہ دونوں کو شامل ہو جائے۔

مذکورہ تین اصول کے بعد چوتھی اصل وہ قیاس ہے جو مذکورہ تین اصول و دلائل سے مستنبط ہو، المستنبط من هذه الاصول کی قید سے اس طرف اشارہ کر دیا کہ یہاں مطلق قیاس مراد نہیں بلکہ قیاس شرعی مراد ہے۔

نیز یہاں الاصل الرابع کہہ کر قیاس کو پہلے تین اصول سے الگ بیان کیا، اس لئے کہ قیاس من وجہ اصل ہے، من وجہ فرع ہے برخلاف پہلے تین اصول کے کہ وہ من کل وجہ اصل ہیں۔

اَمَّا الْكِتَابُ فَالْقُرْاٰنُ الْمُنَزَّلُ عَلَى الرَّسُوْلِ الْمَكْتُوْبُ فِى الْمَصَاحِفِ الْمَنْقُوْلُ عَنْهُ نَقْلًا مُتَوَاتِراً بِلَا شُبْهَةٍ وَهُوَ النَّظْمُ وَالْمَعْنٰى جَمِيْعًا فِى قَوْلِ عَامَّةِ الْعُلَمَاءِ

وَهُوَ الصَّحِيحُ مِنْ مَذْهَبِ اَبِىْ حَنِيْفَةَ علیہ الرحمۃ اِلَّا اَنَّهُ لَمْ يَجْعَلِ النَّظْمَ رُكْنًا لَازِمًا فِى حَقِّ جَوَازِ الصَّلٰوةِ خَاصَّةً۔

ترجمہ:- بہرحال کتاب پس وہ قرآن ہے جو رسول صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم پر اتارا گیا ہے جو مصاحف میں لکھا ہوا ہے جو آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے منقول ہے نقلِ متواتر کے ساتھ، بغیر شبہ کے اور قرآن نظم اور معنی دونوں کے مجموعے کا نام ہے عامۃ العلماء کے قول کے مطابق اور یہی امام ابوحنیفہ علیہ الرحمۃ کا صحیح مذہب ہے مگر امام ابوحنیفہ علیہ الرحمۃ نے نظم کو رکن لازم نہیں قرار دیا ہے نماز کے جواز کے حق میں خاص طور پر۔

تشریح:- مصنف کتاب کی تعریف بیان کررہے ہیں، اگر قرآن کو عَلَم مانا جائے تو یہ تعریف لفظی ہوگی کیونکہ قرآن کتاب کی بنسبت زیادہ معروف ہے، اور المنزل سے حقیقی تعریف کی گئی ہے، یعنی کتاب وہ قرآن ہے جس کو رسول پر اتارا گیا ہے، مصاحف میں لکھا گیا ہے اور رسول اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے بغیر شبہ کے تواتر کے ساتھ منقول ہے۔

اور اگر قرآن لغوی معنی میں لیا جائے تو اسمِ مفعول مَقْرُوٌّ (پڑھا ہوا) یا مَقْرُوْنٌ (ملا ہوا) کے معنی میں ہوگا، چونکہ قرآن پڑھی جانے والی کتاب ہے یا اس کی بعض آیات بعض آیات سے ملی ہوئی ہیں تو قرآن مصدر بمعنی اسم مفعول ہوا اس وقت قرآن بمنزلہ جنس ہے اور باقی اس کی فصلیں ہیں، جب المنزل کہا تو غیر آسمانی کتابیں خارج ہوگئیں، علی الرسول کہا تو دوسری آسمانی کتابیں نکل گئیں، المکتوب فی المصاحف کی قید سے منسوخ التلاوت آیات قرآن ہونے سے خارج ہوگئیں جیسے الشیخ والشیخۃ اذا زنیا فارجموھما نکالاً من اللّٰہ اس کا حکم اگرچہ باقی ہے مگر تلاوت منسوخ ہے، اس لئے اس کو مصاحف میں نہیں لکھا گیا، المنقول عنہ نقلا متواترا کی قید سے وہ قرأتیں نکل گئیں جو متواتر نہیں ہیں جیسے ابی ابن کعب کی قرأت فعدۃ من ایام اخر متتابعات بطریق تواتر نہیں ہے، اور اسی طرح ابن مسعود کی قرأت فاقطعوا ایمانھما، اور بِلَاشُبْهَةٍ نقلاً متواتر کی تاکید ہے۔

تو خلاصہ یہ ہوا کہ کتاب وہ ہے جو پڑھی جاتی ہے، جو اتاری گئی ہے رسول پر، جو لکھی ہوئی ہے مصاحف میں، جو آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے منقول ہے نقل متواتر کے ساتھ۔

سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ قرآن کی یہ تعریف تو صرف لفظ پر صادق آتی ہے، معنی پر صادق نہیں آتی، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ قرآن صرف لفظ کا نام ہے۔ اور امام ابوحنیفہ علیہ الرحمۃ نے عربی پر قدرت کے باوجود نماز میں فارسی میں قرأت کو جائز قرار دیا ہے، تو اس سے معلوم ہوتا ہے کہ قرآن صرف معنی کا نام ہے، تو اصل حقیقت کیا ہے؟

مصنف نے اس کا جواب دیا کہ قرآن لفظ اور معنی دونوں کے مجموعہ کا نام ہے اور یہی عام علماء کا قول ہے، اور قرآن کی تعریف کی قیودات میں جو اوصاف مذکور ہیں وہ جیسے الفاظ پر صادق آتے ہیں ایسے ہی تقدیراً معانی کے بھی اوصاف ہیں، نیز جب الفاظ پائے جائنگے تو معنی خود بخود پائے جائیں گے، کیوں کہ معانی الفاظ کے تابع ہوتے ہیں، البتہ جہاں معنی پائے جائیں تو وہاں الفاظ کا پایا جانا ضروری نہیں ہے، جیسے اللہ نے کہا وانہ لفی زبر الاولین یہ قرآن اگلے صحیفوں میں ہے تو معانی تو ہیں الفاظ نہیں ہیں۔

بہرحال عام علماء کا مسلک یہی ہے کہ قرآن لفظ اور معنی دونوں کا نام ہے، یہی امام ابوحنیفہ کا مذہب ہے، مگر امام صاحب نے جو جواز صلوۃ میں الفاظ کو رکن غیر لازم قرار دیا یعنی باوجود قدرت علی العربی کے فارسی میں قرأت کو جائز قرار دیا تو وہ بر بنائے عذر ہے کیونکہ امام صاحب علیہ الرحمہ بحر توحید میں مستغفرق تھے تو اس خیال سے کہ کہیں نمازی قرآن کی فصاحت و بلاغت میں الجھ کر اصل مقصود یعنی مناجات مع اللہ فوت نہ کرے تو اس وجہ سے فارسی میں قرأت کو جائز قرار دیا ہے، مگر صاحب نامی شارح حسامی نے لکھا ہے امام صاحب علیہ الرحمہ نے بعد میں اپنے اس قول سے رجوع فرمالیا تھا، اور عامتہ العلماء کی طرح اس بات کے قائل ہوگئے تھے کہ نماز میں فارسی میں قرأت کرنا جائز نہیں ہے، اور اسی پر فتوی ہے۔

وَاَقْسَامُ النَّظْمِ وَالْمَعْنٰی فِیْمَا یَرْجِعُ اِلٰی مَعْرِفَةِ اَحْکَامِ الشَّرْعِ اَرْبَعَةٌ اَلْاَوَّلُ فِی وُجُوْهِ النَّظْمِ صِیْغَةً وَلُغَةً وَهِیَ اَرْبَعَةٌ

ترجمہ:- اور نظم اور معنی کی اقسام (تقسیمات) اس چیز میں جو راجع ہے شریعت کے احکام کی معرفت کی طرف چار ہیں۔ پہلی تقسیم صیغہ اور لغت کے اعتبار سے (وضع کے اعتبار سے) نظم کی قسموں کے بارے میں ہے اور وہ چار قسمیں ہیں۔

تشریح:۔ مصنف علیہ الرحمہ کتاب اللہ کی تقسیم بیان کررہے ہیں، یہاں اقسام بمعنی تقسیمات ہیں اور یہ تقسیمات قرآن کے اس حصہ سے متعلق ہے جس کا تعلق احکامِ شرع کی معرفت سے ہے، ورنہ قرآن کریم تو علوم اور عجائب وغرائب کا منبع ہے، اور یہ چار تقسیمات ہیں جن کے تحت چار چار اقسام ہیں، تو کل سولہ قسمیں ہوئیں مگر دوسری تقسیم میں چار قسموں کے ساتھ ان کے متقابلات بھی چار ہیں اسلئے کل بیس قسمیں ہوگئیں۔

دلیل حصر یہ ہے کہ کتاب اللہ میں صرف معنی سے بحث ہوگی یا صرف لفظ سے، اگر اول ہے تو تقسیم رابع ہے اور اگر ثانی ہے تو لفظ سے بحث لفظ کے استعمال کے لحاظ سے ہے یا دلالت علی المعنی کے لحاظ سے، اگر اول ہے تو تقسیم

ثالث ہے، اور اگر ثانی ہے تو اس میں ظہور و خفا کا اعتبار ہوگا یا نہ ہوگا، اگر اول ہے تو تقسیم ثانی ہے اور اگر ثانی ہے تو تقسیم اول ہے۔

پہلی تقسیم کے تحت چار اقسام ہیں، خاص، عام، مشترک، مؤول اور **دوسری تقسیم** کے تحت چار اقسام ہیں، ظاہر، نص، مفسر، محکم۔ اور ان کے متقابلات بھی چار ہیں خفی، مشکل، مجمل، متشابہ اور **تیسری تقسیم** کے تحت چار اقسام ہیں حقیقت، مجاز، صریح، کنایہ اور **چوتھی تقسیم** کے تحت چار اقسام ہیں، عبارۃ النص، اشارۃ النص، دلالۃ النص، اقتضاء النص، تو تقسیمات کل چار اور قسمیں کل بیس ہوئیں۔

پہلی تقسیم نظم کی قسموں کے بارے میں صیغہ اور لغت کے اعتبار سے ہے، صیغہ کہتے ہیں لفظ کی وہ خاص شکل اور بناوٹ جو اس کو دوسرے صیغوں سے ممتاز کرے جیسے ضَرَبَ اور لغت مادہ اور ہیئت کو کہتے ہیں، مگر یہاں صرف مادہ مراد ہے اس لئے کہ ہیئت کے معنی صیغے نے ادا کر دیے، اور صیغۃً ولغۃً سے کنایۃً وضع مراد ہے، کیونکہ لفظ کی جب وضع ہوتی ہے تو اس میں صیغہ و لغت دونوں ہوتے ہیں ـــــ تو گویا مصنف یوں کہہ رہے ہیں کہ پہلی تقسیم نظم کی وضع کے اعتبار سے ہے اور اسکی چار قسمیں ہیں خاص، عام، مشترک، مؤول، آگے سب کی تعریف کریں گے۔

اَلخَاصُّ وَھُو کُلُّ لَفظٍ وُضِعَ لِمَعنًی مَعلُومٍ عَلَی الِانفِرَادِ وَکُلُّ اِسمٍ وُضِعَ لِمُسَمًّی مَعلُومٍ عَلَی الِانفِرَادِ وَالعَامُّ وَھُوَ کُلُّ لَفظٍ یَنتَظِمُ جَمعاً مِنَ المُسَمَّیَاتِ لَفظاً اَو مَعنًی

ترجمہ:- خاص اور وہ ہر ایسا لفظ ہے جو وضع کیا گیا ہو معنیٔ معلوم کے لئے انفراد کے طریقہ پر اور ہر ایسا اسم ہے جو وضع کیا گیا ہو معلوم ذات کے لئے انفراد کے طریقہ پر اور عام ہر وہ لفظ ہے جو شامل ہو تمام مسمیات کو لفظاً یا معنًی۔

تشریح:- مصنف علیہ الرحمۃ خاص و عام کی تعریف کر رہے ہیں، خاص ہر وہ لفظ ہے جو وضع کیا گیا ہو معلوم معنی کے لئے انفراد کے طریقہ پر، اور ہر وہ اسم ہے جو وضع کیا گیا ہو ایک معلوم ذات کے لئے۔

وضع: کی قید سے مہمل نکل گیا اور معلوم سے مراد اگر معلوم المراد ہے تو اس سے مشترک نکل گیا، اس لئے کہ مشترک معلوم المراد نہیں ہوتا ہے، اور اگر معلوم سے مراد معلوم البیان ہے تو مشترک اس سے نہیں نکلے گا، اس لئے کہ مشترک کے معنی واضح ہوتے ہیں، پھر مشترک علی الانفراد کی قید سے نکلے گا، کیونکہ علی الانفراد کا مطلب ہے کہ خاص جس معنی کے لئے وضع کیا گیا ہے وہ معنی دوسرے معنی سے بھی منفرد ہو اور افراد سے بھی منفرد ہو، پس خاص کے معنی چونکہ دوسرے معنی سے بھی منفرد ہوتے ہیں یعنی خاص ایک ہی معنی کو شامل ہوتا ہے، تو اس سے مشترک نکل جائے

گا، کیونکہ مشترک دوسرے معنی سے منفرد نہیں ہوتا ہے، بلکہ ایک سے زیادہ معنی کو شامل ہوتا ہے ___ اور خاص کے معنی چونکہ افراد سے بھی منفرد ہوتے ہیں یعنی بہت سے افراد کو شامل نہیں ہوتے تو اس سے عام نکل جائے گا کیونکہ عام کے معنی افراد سے منفرد نہیں ہوتے بلکہ بہت سے افراد کو شامل ہوتے ہیں۔

یہاں ایک بات ذہن میں رکھیں کہ خاص کے لفظ سے جو خصوص مفہوم ہو رہا ہے وہ تین طرح کا ہے۔

(۱) **خصوصِ جنس** یعنی معنی کے اعتبار سے اس کی جنس خاص ہو، اگر چہ اس کا مصداق متعدد ہو جیسے انسان، حیوان (۲) **خصوصِ نوع** یعنی معنی کے اعتبار سے اس کی نوع خاص ہو، اگر چہ اس کا مصداق متعدد ہو جیسے رجل، امرأۃ (۳) **خصوص عین** یعنی شخصِ معین ہو جیسے راشد، خالد وغیرہ۔

مصنف علیہ الرحمۃ نے یہاں خاص کی دو تعریفیں کی ہیں، اگر چہ پہلی تعریف خاص کی تینوں قسموں کو شامل تھی، مگر خاص کی تیسری قسم خاص العین کے لئے مستقل الگ سے تعریف کی، جو صرف اسی کو شامل ہو، پہلی دو قسموں کو شامل نہ ہو، کیونکہ خاص العین خصوصیت میں ایسا کامل ہے کہ اس میں کسی طرح کی کوئی شرکت نہیں ہے۔

عام کہتے ہیں جو بہت سارے افراد کو شامل ہو لفظاً یا معنًی، یعنی عام کے معنی موضوع لہ میں تعدد ہوتا ہے، اس لئے وہ براہِ راست افراد پر دلالت کرتا ہے، پھر تعدد دو طرح کا ہے، لفظی تعدد جیسے جمع کے تمام صیغے اور معنًی تعدد جیسے من، ما، قوم، رہط وغیرہ۔ بہر حال خاص میں تو حدو انفراد ملحوظ ہوتا ہے اور عام میں تعدد ہوتا ہے، اگر خاص میں کہیں تعدد نظر آئے گا تو وہ معنیٔ موضوع لہ کے افراد و جزئیات کی وجہ سے ہوگا انتہٰی

وَحُكْمُهُ اَنَّهُ يُوْجِبُ الْحُكْمَ فِيْمَا تَنَاوَلَهُ قَطْعًا وَيَقِيْنًا كَالْخَاصِّ فِيْمَا تَنَاوَلَهُ وَهُوَ الْمَذْهَبُ عِنْدَنَا خِلَافًا لِلشَّافِعِيِّ إِلَّا أَنَّهُ إِذَا لَحِقَهُ خُصُوْصٌ مَعْلُوْمٌ اَوْ مَجْهُوْلٌ كَآيَةِ الرِّبٰوا فِى الْبَيْعِ فَحِيْنَئِذٍ يُوْجِبُ الْحُكْمَ عَلٰى تَجَوُّزِ اَنَّهُ يَظْهَرُ الْخُصُوْصُ فِيْهِ بِتَعْلِيْلِهٖ أَوْ بِتَفْسِيْرِهٖ

ترجمہ:- اور عام کا حکم یہ ہے کہ وہ واجب کرتا ہے حکم کو ان تمام افراد میں جن کو وہ شامل ہوتا ہے قطعی اور یقینی طور پر، جیسا کہ خاص ان تمام افراد میں جن کو وہ شامل ہوتا ہے، اور یہی مذہب ہے ہمارے نزدیک، امام شافعی علیہ الرحمۃ کے خلاف، مگر جب کہ عام کو لاحق ہو جائے مخصص معلوم یا مخصص مجہول جیسا کہ آیتِ ربٰو ہے بیع میں، پس اس وقت عام حکم کو واجب کریگا اس بات کے احتمال کے ساتھ کہ تخصیص ظاہر ہو جائے عام میں مخصصِ معلوم کی علت بیان کرنے کی وجہ سے یا مخصصِ مجہول کی تفسیر کرنے کی وجہ سے۔

تشریح:۔ مصنف علیہ الرحمۃ خاص وعام کی تعریف کے بعد اب حکم بیان کر رہے ہیں مگر صرف عام کا حکم بیان کیا ہے اور خاص کے حکم کی طرف صرف اشارہ کر دیا کالخاص فیما تناولہ کہہ کر، اس کی وجہ یہ ہے خاص کا حکم جمہور کے نزدیک غیر مختلف فیہ ہے اس لئے صرف اشارہ کر دیا، اور عام کا حکم مختلف فیہ ہے اس لئے اس کو تفصیل سے بیان کیا ۔بہر حال خاص کا حکم یہ ہے کہ وہ اپنے مدلول پر قطعی اور یقینی طور پر اس طرح شامل ہوتا ہے کہ اس میں غیر کا احتمال نہیں ہوتا، جیسے ثلثة قروء میں ثلثه خاص ہے، یہ اپنے مدلول کو قطعی طور پر شامل ہے، ثلثہ کا اطلاق نہ تین سے کم پر ہوتا ہے نہ تین سے زیادہ پر۔

اور عام کا حکم یہ ہے کہ وہ اپنے تمام افراد میں قطعی اور یقینی طور پر حکم کو واجب کرتا ہے، جس طرح خاص قطعی ہوتا ہے، احناف کا مسلک یہی ہے، بعض حضرات کہتے ہیں کہ عام میں توقف کیا جائے گا جب تک کوئی دلیل معین قائم نہ ہو جائے، یوجب الحکم کہہ کر مصنف نے اس کی تردید کی، بعض لوگ کہتے ہیں عام اگر واحد کا صیغہ ہے تو ایک پر دلالت کرے گا اور جمع کا صیغہ ہے تو تین پر دلالت کرے گا اور باقی افراد میں توقف ہوگا دلیل قائم ہونے تک، فیما تناولہ سے مصنف نے اس کی تردید کردی، امام شافعی علیہ الرحمۃ کے نزدیک عام قطعی نہیں بلکہ ظنی ہے، تو مصنف علیہ الرحمۃ نے قطعاً ویقینا سے اس قول کی تردید کردی۔

الا اذا لحقه:- سے مصنف یہ بتا رہے ہیں کہ عام قطعی ہوتا ہے مگر کسی دلیل مخصص سے عام کے اندر اگر تخصیص ہو جائے تو پھر عام قطعی نہیں رہتا ہے، بلکہ ظنی ہو جاتا ہے، اس وقت وہ صرف حکم کو واجب کرتا ہے مگر اس احتمال کے ساتھ کہ جس دلیل سے پہلے کچھ افراد عام میں سے خاص کئے گئے ہیں، ہوسکتا ہے کہ اس دلیل کے تحت عام کے کچھ اور افراد بھی آجائیں، اور وہ بھی عام کے حکم سے خارج ہو جائیں جیسے اللہ تعالیٰ کا ارشاد فاقتلوا المشرکین مشرکین کو قتل کرو، مشرکین عام ہے، تمام مشرکین سے قتال کا حکم ہے، مگر وان احد من المشرکین استجارک فاجرہ مشرکین میں سے کوئی پناہ مانگے تو پناہ دے دو، اس کے ذریعہ تخصیص ہوگئی یعنی امن طلب کرنے والے مشرکین سے خارج ہو گئے، ان سے قتال نہیں کیا جائے گا اور نصوص میں اصل علت ہے ہم نے اس کی علت نکالی "لڑائی سے عاجز ہونا" لہٰذا اس علت کی وجہ سے مشرکین میں سے عورتیں، بوڑھے، اپاہج، اندھے اور راہبین سب کی تخصیص ہوگئی یعنی ان سے بھی قتال نہ ہوگا یہ مخصصِ معلوم کی مثال ہے۔

الحاصل جب عام میں مخصصِ معلوم یا مخصصِ مجہول کے ذریعے تخصیص ہو جائے گی تو عام اپنے باقی افراد میں عمل کو واجب کرے گا ظنیت کے ساتھ۔ جیسے اللہ تعالیٰ کا ارشاد احل اللہ البیع وحرم الربٰو میں بیع لام استغراق داخل ہونے کی وجہ سے عام ہے، جو تمام بیوع کو حتی کہ ربٰو کو بھی شامل ہے، پھر حرم الربٰو کہہ کر بیع ربٰو کی تخصیص کی گئی یعنی

بیع ربٰو حلال نہیں ہے یہ مخصصِ مجہول ہے کیونکہ ربٰو کے معنی زیادتی ہے اور یہ معلوم نہیں کہ کون سی زیادتی مراد ہے ، یہاں مطلق زیادتی مراد نہیں ہے، کیونکہ بیع بھی زیادتی اور نفع ہی کے لئے مشروع ہوتی ہے، اگر مطلق زیادتی حرام کہیں گے تو بیع کا دروازہ ہی بند ہوجائے گا، معلوم ہوا کہ کوئی خاص زیادتی مراد ہے پس یہ مخصصِ مجہول کی مثال ہوئی۔

مگر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے چھ چیزوں سے اس کی تفسیر کردی کہ گیہوں، جو، چھوہارے، نمک، سونا اور چاندی میں اگر بجنسہ بیع کی گئی یا کمی زیادتی کے ساتھ کی گئی تو یہ ربٰو ہے، پس حضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے تفسیر کرنے کے بعد حرم الربٰو مخصصِ معلوم بن گیا، اور مخصصِ معلوم کی طرح محتمل تعلیل ہوگیا حنفیہ نے قدر و جنس علت نکال کر چاول، مکئی وغیرہ کو بھی چھ چیزوں کے ساتھ لاحق کردیا، بہرحال عام تخصص سے پہلے قطعی ہوگا، تخصیص کے بعد ظنی ہوگا، چاہے مخصص معلوم ہو یا مجہول کیونکہ اگر مخصصِ معلوم ہے تو اس کی علت نکال کر عام کے باقی افراد میں بھی تخصیص کا احتمال رہے گا لہٰذا عام کے باقی افراد میں قطعیت نہیں رہے گی، اور اگر مخصصِ مجہول ہے تو شارع کی طرف سے اس کی تفسیر کے بعد وہ معلوم ہوکر محتمل تعلیل ہوجائے گا۔

وَالمُشتَرَکُ وَهُوَ مَااشتَرَکَ فِيهِ مَعَانٍ اَواَسَامٍ لَا عَلٰى سَبِيلِ الاِنتِظَامِ، وَحُكمُهٗ اَلتَّوَقُّفُ فِيهِ بِشَرطِ التَّأَمُّلِ لِيَترَجَّحَ بَعضُ وُجُوهِهٖ وَالمُاَوَّلُ وَهُوَ مَا تَرَجَّحَ مِنَ المُشتَرَکِ بَعضُ وُجُوهِهٖ بِغَالِبِ الرَّأیِ وَحُكمُهُ اَلعَمَلُ بِهٖ عَلٰى اِحتِمَالِ الغَلَطِ

ترجمہ:- اور مشترک وہ لفظ ہے جس میں شریک ہوں چند معانی یا چند اسماء نہ کہ شمول کے طریقہ پر، اور مشترک کا حکم اس میں توقف کرنا ہے تامل اور غور وفکر کی شرط کے ساتھ، تاکہ راجح ہوجائیں اس کے بعض وجوہ۔ اور مؤول وہ ہے کہ راجح ہوجائے مشترک میں سے اس کا کوئی ایک معنی غالب رای سے، اور مؤول کا حکم اس پر عمل کرنا ہے غلطی کے احتمال کے ساتھ۔

تشریح:- وضع کے اعتبار سے نظم کی تیسری قسم مشترک ہے، مشترک اس لفظ کو کہتے ہیں جو چند معانی یا چند اسماء کو شامل ہو، لیکن شمول اور اجتماع کے طریقہ پر نہیں بلکہ بدلیت کے طریقہ پر۔ ما اشترک فیه کی قید سے خاص نکل گیا اس لئے کہ اس میں اشتراک نہیں ہوتا ہے، اور لا علی سبیل الانتظام کی قید سے عام نکل گیا، اس لئے کہ عام میں شمول اور اجتماع ہوتا ہے، معانٍ او اسام سے مشترک کی تقسیم کی طرف اشارہ کیا کہ مشترک کی دو قسمیں ہیں، ایک وہ جس میں معانی کا اشتراک ہوتا ہے جیسے لفظ نہل سیراب ہونے اور پیاسا ہونے کے معنی میں مشترک ہے، اور جیسے لفظ

قرء حیض اور طہر کے معنی میں مشترک ہے، دوم وہ جس میں مسمیات وافراد کا یعنی اعیان خارجیہ کا اشتراک ہوتا ہے جیسے لفظ عین آنکھ، آفتاب چشمہ، گھنٹہ، سونا، کشتی وغیرہ اعیان خارجیہ کے درمیان مشترک ہے۔

مشترک کا حکم یہ ہے کہ اس میں توقف کیا جائے، تاکہ اس میں غور وفکر کرکے اس کا کوئی ایک معنی متعین ہوجائے، جب ایک معنی متعین ہوجائے تو اس کو ترجیح حاصل ہوگی اور اسی پر اعتقاد اور عمل واجب ہوگا جیسے لفظ قرء حیض وطہر کے معنی میں ہے، احناف نے غور وفکر کرکے حیض کے معنی مراد لئے، اور شوافع نے طہر کے معنی، پھر مشترک میں جب ظن غالب سے ایک معنی متعین ہوگئے تو اب اس کو مؤول کہیں گے، اور مؤول کا حکم یہ ہے کہ اس پر عمل تو واجب ہے مگر غلطی کے احتمال کے ساتھ، یعنی مجتہد کی تاویل سے جو معنی متعین ہوئے ہیں، ہوسکتا ہے کہ وہ معنی صحیح نہ ہو، صحیح دوسرا معنی ہو، پس مؤول مُوْجِبِ عمل تو ہے مگر موجب یقین نہیں ہے، اسی لئے اس کا منکر کافر نہیں ہوگا ماترجح من المشترک مؤول کی تعریف میں مشترک کا لفظ بڑھا کر یہ بتانا چاہتے ہیں کہ یہ مؤول سے وہ مؤول مراد ہے جو مشترک سے پیدا ہوتا ہے، ورنہ خفی، مشکل، اور مجمل کا بھی جب خفا دور ہوجائے تو اس کو بھی مؤول کہتے ہیں مگر وہ بیان کے اقسام میں سے ہے۔

وَالقِسمُ الثانِی فِی وُجُوہِ البَیانِ بِذٰلِک النَظمِ وَھِیَ اَربَعَۃٌ اَلظاھِرُ وَھُوَ مَاظَھَرَ المرادُ مِنہ بِنفسِ الصیغۃِ وَالنَّصُ وَھُوَ ما ازدَادَ وُضوحًا عَلٰی الظاھِرِ بِمَعنًی فی المتکلمِ نحو قولِہٖ تعالٰی فَانکِحُوا مَاطَابَ لَکُم مِنَ النِّسَاءِ مَثْنٰی وَثُلٰثَ ورُبَاع الاٰیۃ فَاِنَّہٗ ظَاھِرٌ فی الْاِطْلَاقِ نَصٌّ فِی بَیَانِ العَدَدِ لِانَّہٗ سِیقَ الکلامُ لِاَجلِہٖ

ترجمہ:- اور اسی نظم کی دوسری تقسیم بیان وظہور کے اقسام میں ہے اور وہ چار ہیں، ظاہر وہ ہے جس کی مراد ظاہر ہو نفس صیغہ سے، اور نص وہ کلام ہے جو بڑھا ہوا ہو وضاحت کے اعتبار سے ظاہر پر، ایسے معنی کے سبب سے جو متکلم میں ہے جیسے اللہ تعالیٰ کا فرمان فَانکِحُوا مَاطَابَ لَکُم مِنَ النِّسَاء نکاح کرو تم ان عورتوں سے جو تم کو بھلی لگیں، دودو تین تین چار چار سے، پس بے شک یہ کلام ظاہر ہے نکاح کی اجازت میں، نص ہے عدد کے بیان میں، اس لئے کہ کلام اسی (عدد بتانے) کے لئے چلایا گیا ہے۔

تشریح:۔ مصنف علیہ الرحمۃ تقسیم اول کے بعد دوسری تقسیم شروع کررہے ہیں، جس نظم کا تقسیم اول میں ذکر تھا اسی نظم کی دوسری تقسیم معنی کے ظہور کے اعتبار سے ہے، یعنی معنی ظاہر ہے تو ظہور کس انداز کا ہے؟ بہر حال نظم دال علی المعنی کی ظہور کے اعتبار سے چار قسمیں ہیں (۱) ظاہر (۲) نص (۳) مفسر (۴) محکم، دلیل حصر یہ ہے کہ اگر نظم کے معنی ظاہر

ہے تو یہ دیکھا جائے گا کہ اس میں تاویل وتخصیص کا احتمال ہے یا نہیں، اگر تخصیص وتاویل کا احتمال ہے تو اس کی دو صورتیں ہیں، کلام اس معنی کو بیان کرنے کے لئے لایا گیا ہے یا نہیں، اگر کلام اس معنی کو بیان کرنے کے لئے نہیں لایا گیا ہے، تو اس کو ظاہر کہیں گے اور کلام اس معنی کو بیان کرنے کے لئے لایا گیا ہے تو اس کو نص کہیں گے، اور اگر تخصیص وتاویل کا احتمال نہ ہو تو بھی دو صورتیں ہیں، نسخ وتبدیل کا احتمال ہے یا نہیں، اگر ہے تو مفسر اور نہیں ہے تو محکم کہیں گے ،اب سب کی تعریف کررہے ہیں۔

الظاھر وھو:- ظاہر اس کلام کو کہتے ہیں کہ سننے والے کو سنتے ہی اس کی مراد معلوم ہو جائے یعنی محض صیغہ سے ہی وہ کلام کی مراد سمجھ جائے، بشرطیکہ جس زبان میں کلام کیا جائے وہ اس زبان کو جانتا ہو۔

والنص وھو: -نص اس کلام کو کہتے ہیں کہ جس میں ظاہر سے زیادہ ظہور ہو، کیونکہ اس میں ظہور صیغہ اور لفظ کے علاوہ ایسے سبب سے بھی ہے جو متکلم کی طرف راجع ہے، یعنی متکلم یہ معنی بیان کرنے کے لئے بالقصد یہ کلام لایا ہے، اور ظاہر میں معنی بتانے کے لئے کلام کو بالقصد لایا نہیں جاتا ہے، دونوں کی مثال جیسے فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُم مِنَ النِّسَاءِ مَثْنٰى وَثُلٰثَ وَرُبَاع ، یہ کلام نکاح کے جواز اور مباح ہونے کو بتانے میں ظاہر ہے، کیونکہ کلام کو سنتے ہی اہل زبان یہ بات سمجھ جاتا ہے، اور عدد بتانے میں یہ کلام نص ہے کیونکہ عدد بتانے کے لئے ہی یہ کلام چلایا گیا ہے۔

وَالْمُفَسَّرُ وَهُوَ مَا ازْدَادَ وُضُوْحًا عَلَى النَّصِ عَلٰى وَجْهٍ لَا يَبْقٰى فِيْهِ اِحْتِمَالُ التَّخْصِيْصِ وَالتَّاوِيْلِ نَحْوَقَوْلِهِ تَعَالٰى فَسَجَدَ الْمَلٰئِكَةُ كُلُّهُمْ اَجْمَعُوْنَ وَحُكْمُهُ اَلْاِيْجَابُ قَطْعاً بِلَا اِحْتِمَالِ تَخْصِيْصٍ وَلَا تَأوِيْلٍ اِلَّا اَنَّه يَحْتَمِلُ النَّسْخَ فَاِذَا ازْدَادَ قُوَّةً وَاُحْكِمَ الْمُرَادُ بِهِ عَنِ التَّبْدِيْلِ سُمِّيَ مُحْكَمًا

ترجمہ:- اور مفسر وہ کلام ہے جو بڑھا ہوا ہو وضاحت کے اعتبار سے نص پر اس طور پر کہ نہ باقی رہے اس میں تخصیص وتاویل کا احتمال جیسے اللہ تعالی کا فرمان فسجد الملئكة كلهم اجمعون تمام فرشتوں نے ایک ساتھ سجدہ کیا، اور مفسر کا حکم قطعی طور پر حکم کو ثابت کرنا ہے بغیر تخصیص وتاویل کے احتمال کے مگر یہ کہ مفسر نسخ کا احتمال رکھتا ہے، پس جب بڑھ جائے مفسر قوت کے اعتبار سے اور محکم (مضبوط) ہو جائے اس کی تبدیل سے تو اس کا نام رکھا جائے گا محکم۔

تشریح:- مفسر اس کلام کو کہتے ہیں جس میں نص سے زیادہ وضاحت ہو، نص سے زیادہ وضاحت اس لئے ہوگی کہ اس میں تخصیص وتاویل کا احتمال نہیں رہے گا جبکہ نص میں یہ احتمال ہے، اس کی مثال جیسے اللہ تعالیٰ کا ارشاد ''تمام

فرشتوں نے ایک ساتھ سجدہ کیا''، یہ کلام تمام فرشتوں کے سجدہ کرنے کے سلسلہ میں ظاہر ہے، لیکن اس میں تخصیص کا احتمال ہے کہ بعض نے سجدہ کیا ہو، سب نے نہ کیا ہو مگر جب کلھم کہا تو یہ نص ہو گیا کیونکہ یہ احتمال ختم ہو گیا اور پہلے سے زیادہ وضاحت ہوگئی، لیکن تاویل کا احتمال ہے کہ سب نے ایک ساتھ نہ کیا ہو، الگ الگ سجدہ کیا ہو، مگر جب اجمعون کہا تاویل کا احتمال بھی ختم ہو گیا اور کلام مفسر ہو گیا۔ لیکن مفسر میں نسخ کا احتمال ہوتا ہے مگر احتمالِ نسخ حضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے زمانے کے ساتھ مختص ہے، آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے بعد تو سارا قرآن محکم ہے جس میں نسخ و تبدیل کا احتمال نہیں ہے۔

سوال:- یہ کلام مفسر کیسے ہوا یہ تو محکم ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ خبر دے رہے ہیں کہ تمام فرشتوں نے ایک ساتھ سجدہ کیا، اور اللہ کی خبر میں نسخ نہیں ہوسکتا ہے، ورنہ باری تعالیٰ پر کذب لازم آئے گا۔

جواب:- اصل کلام نسخ کا احتمال رکھتا ہے البتہ ایک عارض کی وجہ سے یعنی اس کلام کے اللہ تعالیٰ کی خبر ہونے کی وجہ سے یہ احتمال مرتفع ہو گیا -- لیکن اس کی بہترین مثال اللہ تعالی کا ارشاد قاتلو المشرکین کافة ہے کہ تمام مشرکین سے قتال کرو، یہ کلام از قبیل حکم ہے، از قبیل خبر نہیں ہے، لہٰذا اس میں نسخ کا احتمال ہے۔

مفسر کا حکم یہ ہے کہ اس سے جو حکم ثابت ہوگا وہ قطعی اور یقینی ہوگا، اس میں نہ تخصیص کا احتمال ہوگا نہ تاویل کا، لہٰذا مفسر سے ثابت ہونے والے حکم کا اعتقاد کرنا بھی واجب اور عمل بھی واجب ہوگا۔

الاانه یحتمل النسخ:- مگر یہ کہ منسوخ ہونے کا احتمال رکھتا ہے، لیکن یہ خیال رہے کہ احتمالِ نسخ حضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے زمانے تک تھا، آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے بعد تو نسخ کا احتمال بھی ختم ہو گیا، لہٰذا مفسر محکم لغیرہ ہوگا، کیونکہ نسخ بذریعہ وحی ہوتا ہے اور آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے بعد وحی کا سلسلہ منقطع ہو گیا۔

فاذا ازداد قوۃ:- محکم کی تعریف کر رہے ہیں، محکم اس کلام کو کہتے ہیں جس کی مراد مفسر سے زیادہ قوی اور مضبوط ہو اور اس میں نسخ و تبدیل کا بھی احتمال نہ رہے، جیسے ان اللّٰہ بکل شئ علیم، الجهاد ماض الی یوم القیمة، جہاد قیامت تک چلتا رہے گا، ان دونوں میں کسی نسخ و تبدیل کا احتمال نہیں ہے۔

فائدہ:- نسخ و تبدیل کا احتمال نہ ہونے کی دو صورتیں ہیں (۱) ایک یہ کہ کلام اپنی ذات میں ہی نسخ کو قبول نہ کرے، جیسے آیاتِ توحید، آیاتِ صفات باری تعالیٰ (۲) دوم یہ کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے پردہ فرمانے کے بعد نسخ کا احتمال ختم ہو گیا ہو، پہلی صورت کو محکم لعینہ اور دوسرے کو محکم لغیرہ کہیں گے۔

وَاِنَّمَا يَظْهَرُ التَّفَاوُتُ فِیْ مُوْجَبِ هٰذِهِ الْاَسَامِی عِنْدَ التَّعَارُضِ اَمَّا الْكُلُّ

فَیُوْجِبُ ثُبُوْتَ مَا انْتَظَمَهٗ یَقِیْنًا

ترجمہ:۔ اور ظاہر ہوگا تفاوت ان اقسام کے مُوجَب (حکم) میں تعارض کے وقت، بہرحال تمام اقسام پس واجب کرتی ہیں اس چیز کے ثبوت کو جس کو یہ اقسام شامل ہیں یقین کے درجہ میں۔

تشریح:۔ مصنف علیہ الرحمۃ کہتے ہیں کہ مذکورہ چاروں اقسام حکم کو قطعی اور یقینی طور پر واجب کرتی ہیں، البتہ ان چاروں کے حکم میں تعارض کے وقت فرق ظاہر ہوگا، اس وقت اعلی پر عمل کریں گے ادنی کو چھوڑ دیں گے، یعنی ظاہر اور نص میں تعارض ہو تو نص پر عمل کریں گے کیونکہ یہ ظاہر سے اعلی ہے، اور اگر نص اور مفسر میں تعارض ہو تو مفسر پر عمل کرینگے کیونکہ یہ نص سے اعلی ہے اور اگر مفسر اور محکم میں تعارض ہو تو محکم پر عمل کرینگے کیونکہ یہ مفسر سے اقوی ہے۔

ظاہر و نص کے درمیان تعارض کی مثال:۔ اُحِلَّ لَکُمْ مَاوَرَاءَ ذٰلِکُمْ اَنْ تَبْتَغُوْا آیت کے ظاہر سے معلوم ہو رہا ہے کہ محرمات مذکورہ کے علاوہ جتنی عورتوں سے چاہو نکاح کرو، چار کی قید نہیں ہے، اور فَانْکِحُوْا مَاطَابَ لَکُم مِنَ النِّسَاءِ مَثْنٰی وَثُلٰثَ وَرُبَاع ـــ یہ آیت نص ہے عدد بتلانے میں کہ چار سے زیادہ نہیں کر سکتے ـــ لہٰذا اس پر عمل ہوگا اور پہلی آیت کے ظاہر کو چھوڑ دیں گے۔

نص اور مفسر میں تعارض کی مثال:۔ المستحاضة تتوضا لکل صلوة - اس حدیث کے نص سے معلوم ہو رہا ہے کہ مستحاضہ ہر نماز کے لئے وضو کریگی، جیسا کہ امام شافعیؒ کا مذہب ہے اور دوسری حدیث المستحاضة تتوضأُ لوقت کل صلوة - اس حدیث میں لفظ وقت صراحت کے ساتھ ہے، لہٰذا یہ حدیث مفسر ہوگی، تو نص اور مفسر میں تعارض ہوا لہٰذا مفسر پر عمل ہوگا، اور ہر نماز کے وقت کے لئے وضو ضروری ہوگا جیسا کہ امام ابوحنیفہ علیہ الرحمۃ کا مذہب ہے، اور یہی امام صاحب کا مستدل ہے۔

مفسر اور محکم میں تعارض کی مثال:۔ وَاَشْهِدُوْا ذَوَیْ عَدْلٍ مِنْکُمْ - اس آیت کے مفسر سے یہ بات معلوم ہو رہی ہے کہ محدود فی القذف کی گواہی قبول کی جائے، کیوں کہ حد قذف لگنے کے بعد اسنے توبہ کرلی تو عادل ہوگیا، اور دوسری آیت ولا تقبلوا الهم شهادة ابدا - یہ آیت محکم ہے جو تقاضہ کرتی ہے کہ محدود فی القذف کی گواہی کبھی قبول نہیں کی جائے گی، چاہے توبہ کرلے، تو مفسر اور محکم میں تعارض ہوگیا، محکم پر عمل ہوگا، مفسر کو چھوڑ دیں گے۔

وَلِهٰذِهِ الْاَسَامِی اَضْدَادٌ تُقَابِلُهَا فَضِدُّ الظَّاهِرِ الْخَفِیُّ وَهُوَ مَاخَفِیَ الْمُرَادُ مِنْهُ بِعَارِضٍ غَیْرِ الصِّیْغَةِ بِحَیْثُ لَایَنَالُ اِلَّا بِطَلَبٍ کَاٰیَةِ السَّرْقَةِ فَاِنَّهَا خَفِیَّةٌ فِی حَقِّ الطَّرَّارِ وَالنَّبَّاشِ لِاخْتِصَاصِهِمَا بِاِسْمٍ اٰخَرَ یُعْرَفَانِ بِهٖ وَحُکْمُهٗ اَلنَّظْرُ فِیْهِ

لِيُعْلَمَ اَنَّ اِخْتِفَائَهُ لِمَزِيَّةٍ اَوْ نُقْصَانٍ فَيَظْهَرُ الْمُرَادُ مِنْهُ

ترجمہ:۔ اوران اقسام کی کچھ اضداد ہیں جو ان کے مقابل ہیں، پس ظاہر کی ضد خفی ہے، اور خفی وہ کلام ہے جس کی مراد پوشیدہ ہو صیغہ کے علاوہ کسی عارض کی وجہ سے، اس طور پر کہ نہ حاصل کی جاسکے مراد مگر طلب سے جیسے آیتِ سرقہ کہ وہ خفی ہے جیب کترے اور کفن چور کے حق میں، ان دونوں کے خاص ہونے کی وجہ سے دوسرے نام کے ساتھ جس سے وہ پہچانے جاتے ہیں، اور خفی کا حکم اس میں غور وفکر کرنا ہے، تاکہ یہ بات معلوم ہوجائے کہ اس کا خفاء معنی کی زیادتی کی وجہ سے ہے یا کمی کی وجہ سے، کہ ظاہر ہوجائے اس کی مراد۔

تشریح:۔ مذکورہ چار قسموں ظاہر، نص، مفسر، محکم میں جس طرح ظہور کے درجات ہیں۔ کم، زیادہ ہونے کے، اسی طرح ان کے مقابل جو چار قسمیں ہیں خفی، مشکل، مجمل، متشابہ، ان میں خفاء کے درجات ہیں، یعنی خفاء میں کمی بیشی ہے، مصنف علیہ الرحمۃ ان سب کی آگے تعریف کررہے ہیں۔

خفی کی تعریف:۔ ظاہر کی ضد خفی ہے، اور خفی وہ کلام ہے جس کی مراد صیغہ کے علاوہ کسی عارض کی وجہ سے پوشیدہ ہو، صیغہ میں خفاء نہ ہو، کیونکہ اگر صیغہ میں خفا ہوگا تو خفا بھاری ہوجائے گا، پھر یہ مشکل و مجمل ہوجائے گا، اور وہ ظاہر کے مقابل میں نہ رہے گا، اور یہ کسی عارض کی وجہ سے جو خفا ہے وہ تھوڑی طلب اور جستجو سے دور ہوجائے گا، جیسے السارق والساقة فاقطعوا ايديهما، یہ آیت چور کے ہاتھ کاٹنے میں تو ظاہر ہے، مگر طرار اور نباش یعنی جیب کترا اور کفن چور کے بارے میں خفی ہے، اور خفا صیغہ سے نہیں، بلکہ ایک عارض کی وجہ سے آیا ہے، وہ یہ کہ عرف میں ان کو سارق نہیں کہا جاتا ہے، بلکہ یہ دوسرے ناموں سے پہچانے جاتے ہیں، طرار اور نباش کے نام سے جانے جاتے ہیں، اس لئے خفا ہوگیا کہ آیا یہ سارق کے حکم میں آئینگے یا نہیں، مگر ہم نے تھوڑا غور کیا کہ سرقہ کہتے ہیں غیر کے محفوظ مال کو محفوظ جگہ سے لینا، اب دیکھا کہ طرار میں یہ بات زیادتی کے ساتھ پائی جاتی ہے، کیونکہ وہ تو محافظ کی بیداری کی حالت میں مال لیتا ہے، اور نباش میں یہ معنی کمی کے ساتھ ہے کیونکہ وہ مال غیر محفوظ کو لیتا ہے، لہٰذا معلوم ہوا کہ طرار میں جب چوری کے معنی زیادتی کے ساتھ ہے تو اس کا ہاتھ بدرجہ اولی کاٹا جانا چاہیے، اور نباش میں کمی کے ساتھ ہے تو اس کا ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا کیونکہ اس کو سارق نہیں کہیں گے، خفی کی مثال ایسی ہے جیسے کوئی آدمی اپنا حلیہ بدلے بغیر کسی جگہ چھپ جائے تو طلب و جستجو سے یہ مل جائے گا۔

وَضِدُّ النَّصِّ اَلْمُشْكِلُ وَهُوَ مَالَا يَنَالُ الْمُرَادُ مِنْهُ اِلَّا بِالتَّأَمُّلِ فِيْهِ بَعْدَ الطَّلَبِ لِدُخُوْلِهِ فِى اَشْكَالِهِ وَحُكْمُهُ اَلتَّأَمُّلُ فِيْهِ بَعْدَ الطَّلَبِ

ترجمہ:۔اورنص کی ضد مشکل ہے، اور مشکل وہ کلام ہے جس کی مراد حاصل نہ ہوسکے مگر اس میں تامل کے ذریعہ ،طلب کے بعد، اس کے داخل ہونے کی وجہ سے اپنے ہم شکلوں میں، اور مشکل کا حکم اس میں تامل کرنا ہے طلب کے بعد۔

تشریح:۔ مشکل اس کلام کو کہتے ہیں جس میں خفا خفی سے زیادہ ہو، اور اس کی مراد حاصل کرنے کے لئے اول طلب پھر تامل کی ضرورت پڑے گی، طلب اور تامل کے بعد مراد حاصل ہوگی، مشکل کی مثال ایسی ہے جیسے کوئی آدمی اپنی ہیئت اور لباس بدل کر اپنے ہم شکل لوگوں کے ساتھ چھپ گیا، تو پہلے اس کو ڈھونڈنا پڑے گا، پھر اس کے ہم شکل لوگوں سے ممتاز کرنے کے لئے غور وفکر کرنا پڑے گا، ایسے ہی مشکل چونکہ اس کا معنی مرادی دوسرے معانی کے ساتھ گھلا ملا رہتا ہے، تو پہلے اس کے تمام معانی طلب کریں گے، پھر غور وفکر کریں گے کہ یہاں کون سے معنی مراد ہیں۔

جیسے اللہ تعالیٰ کا ارشاد فَأْتُوْا حَرْثَكُمْ اَنّٰى شِئْتُمْ- انی مشکل ہے، پہلے اس کے معانی طلب کئے تو انی کبھی من این کے معنی مین ہوتا ہے جیسے قال یمریم انی لک ھذا- یہاں انی بمعنی من این ہے اور کبھی انی کیف کے معنی میں ہوتا ہے جیسے انی یکون لی غلام، یہاں انی بمعنی کیف ہے، اب یہاں کون سے معنی مراد ہیں؟ اشتباہ ہوگیا، من این کے معنی میں لیتے ہیں تو مطلب بیویوں کے پاس آؤ جدھر سے چاہو، قبل میں یا دبر میں، تو اس سے لواطت کی حلت ثابت ہوتی ہے، اور دوسرے معنی کا مطلب ہوتا ہے جس طرح چاہو، آؤ یعنی بیٹھ کر، لیٹ کر یا کھڑے ہو کر — اب یہاں کون سے معنی مراد ہیں؟ اس کے لئے ہم نے غور کیا تو معلوم ہوا کہ انی بمعنی کیف ہے یعنی قبل میں جس طرح چاہو آؤ، اور غور کرنے سے یہ معنی اس طرح معلوم ہوئے کہ اللہ نے عورتوں کو حرث (کھیتی) کہا، نساء کم حرث لکم، اور محل حرث صرف قبل ہے نہ کہ دبر، کیونکہ وہ تو محل فرث ہے، لہٰذا غور وفکر سے یہ معنی طے ہو گئے کہ قبل میں جس طرح چاہو آنے کی اجازت ہے، دبر میں قطعاً اجازت نہیں ہے۔

وَضِدُّ الْمُفَسَّرِ الْمُجْمَلُ وَهُوَ مَا ازْدَحَمَتْ فِيْهِ الْمَعَانِى فَاشْتَبَهَ الْمُرَادُ بِهٖ اِشْتِبَاهًا لايدرك اِلَّا بَبَيانٍ مِنْ جِهَةِ الْمُجْمِلِ كَآيَةِ الرِّبٰوا،وَحُكْمُهُ التَّوَقُّفُ فِيْهِ عَلٰى اِعْتِقَادِ حَقِيَّةِ الْمُرَادِ بِهٖ اِلٰى اَنْ يَأْتِيَهُ الْبَيَانُ

ترجمہ:۔اور مفسر کی ضد مجمل ہے اور مجمل وہ کلام ہے جس میں جمع ہو جائیں بہت سے معانی، پس اس کی وجہ سے مراد ایسی مشتبہ ہو جائے کہ جس کو نہ جانا جا سکے مگر مُجْمِل کی طرف سے بیان کے ذریعہ جیسے آیتِ ربوا اور مجمل کا حکم اس میں توقف کرنا ہے اس کی مراد کے حق ہونے کے اعتقاد کے ساتھ یہاں تک کہ آجائے اس کے پاس بیان۔

تشریح:۔ مجمل اس کلام کو کہتے ہیں کہ جس میں بہت سارے معانی جمع ہوں اور اس کی وجہ سے مراد ایسی مشتبہ ہو جائے کہ نہ صیغہ سے معلوم ہو سکے، نہ طلب وتامل کے ذریعہ، بلکہ جب تک شارع یا مُجمِل کی طرف سے بیان نہ آ جائے، اس کی مراد معلوم نہیں ہو سکتی، مجمل کی مثال اس آدمی کی طرح ہے جو اپنی ہیئت اور لباس بدل کر اور وطن چھوڑ کر لوگوں میں گھل مل گیا ہو، تو لوگوں سے پوچھے بغیر اس کا پتہ نہیں مل سکتا، ایسے ہی مجمل میں مجمل کی طرف سے جب تک بیان نہیں آئے گا اسکی مراد نہیں معلوم ہو سکتی ہے،۔۔۔اس کی مثال جیسے حرم الربو ۔۔۔ ربو کے معنی زیادتی مگر کونسی زیادتی؟ کیونکہ ہر زیادتی حرام نہیں ہے، ورنہ بیع کا دروازہ ہی بند ہو جائے گا، پس ربو اپنے مرادی معنی کے لحاظ سے مجمل ہے، اور حضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے چھ چیزوں سے اس کی مراد واضح کر دی گیہوں، جو، کھجور، نمک، سونا، چاندی، ان چھ چیزوں میں ہم جنس کے ساتھ بیع ہو تو برابری ہو اور قبضہ بھی اسی وقت ہو، اگر کسی جانب میں زیادتی ہوئی تو یہ ربو ہے، تو ربو مجمل تھا، آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی طرف سے بیان سے اس کی مراد معلوم ہو گئی، پھر مجتہدین نے تامل اور غور وفکر کر کے ربو کی علت نکالی، احناف کے نزدیک قدر مع الجنس علت ہے، شوافع کے نزدیک طعم وثمنیت اور مالکیہ کے نزدیک ادخار واقتیات ۔۔۔ کیونکہ چھ چیزوں میں ربو کا حکم مؤول ہے اور چھ چیزوں کے علاوہ میں مشکل ہے، اور مشکل میں چونکہ غور وفکر کی ضرورت پڑتی ہے لہٰذا علماء نے غور وفکر سے مذکورہ بالا علتیں نکالی۔

دوسری مثال جیسے لفظِ صلوۃ، زکوۃ، صوم وغیرہ بہت سارے معانی میں استعمال ہوتے ہیں، شریعت میں ان الفاظ کے مرادی معنی کیا ہیں؟ یہ معلوم نہیں ہے، تو یہ الفاظ مجمل ہو گئے، آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے بیان سے صلوۃ، زکوۃ، صوم کے مرادی معنی یعنی مخصوص عبادت ہونا معلوم ہو گیا۔

مجمل کا حکم یہ ہے کہ مُجمِل کی طرف سے بیان آنے سے پہلے یہ اعتقاد رکھنا واجب ہے کہ اس کی جو بھی مراد ہے وہ حق ہے۔

وَضِدُّ الْمُحْكَمِ اَلْمُتَشَابِهُ وَهُوَ مَالَا طَرِيْقَ لِدَرْكِهِ اَصْلًا حَتّٰى سَقَطَ طَلَبُهُ وَحُكْمُهُ، اَلتَّوَقُّفُ فِيْهِ اَبَدًا عَلٰى اِعْتِقَادِ حَقِّيَّةِ الْمُرَادِ بِهٖ

ترجمہ:۔ اور محکم کی ضد متشابہ ہے اور متشابہ وہ کلام ہے جس کو جاننے کا بالکل کوئی راستہ نہ ہو، حتی کہ اس کی طلب ساقط ہو جائے، اور متشابہ کا حکم اس میں توقف کرنا ہے ہمیشہ اس کی مراد کے حق ہونے کے اعتقاد کے ساتھ۔

تشریح:۔ محکم کی ضد متشابہ ہے، محکم ظہور اور قوت میں ایسے اعلی درجہ کا ہوتا ہے کہ اس میں نسخ کا بھی احتمال نہیں ہوتا ہے، تو اس کی ضد متشابہ بھی خفا میں ایسے اعلی درجہ کا ہوتا ہے کہ اس کے خفاء کو دور کر کے اس کی مراد معلوم ہونے کا

کوئی راستہ ہی نہیں ہے، اوراس کے بیان کی امید بھی منقطع ہوجاتی ہے، متشابہ کی مثال اس آدمی کی سی ہے جو ہیئت ولباس بدل کر پردیس میں گم ہوگیا، اس کے ہم عصر لوگ بھی سارے ختم ہوگئے، اب اس کے ملنے کی کوئی امید ہی نہیں ، ایسے ہی متشابہ کہ اس کے بیان کی امید ہی نہیں رہتی حتی کہ طلب بھی ساقط ہوجاتی ہے۔

متشابہ کی دو قسمیں ہیں (۱) جس کے معنی ہی معلوم نہ ہوں ، نہ لغوی معنی ، نہ مرادی معنی جیسے حروفِ مقطعات۔
(۲) جس کے لغوی معنی تو معلوم ہوں، مرادی معنی معلوم نہ ہوں جیسے يد الله ،وجه الله ، الرحمن على العرش استوىٰ وغیرہ، ان کے لغوی معنی تو معلوم ہے مگر مراد معلوم نہیں ہے۔

متشابہ کا حکم یہ ہے کہ اس میں توقف کریں گے، اور یہ اعتقاد رکھیں گے کہ اس سے اللہ تعالی کی جو بھی مراد ہے وہ حق ہے، خود اس کے کوئی معنی نکالنے کی کوشش نہیں کریں گے۔

وَالْقِسْمُ الثَّالِثُ فِی وُجُوْہِ اِسْتِعْمَالِ ذٰلِکَ النَّظْمِ وَجَرَیَانِهٖ فِی بَابِ الْبَیَانِ وَهِیَ اَرْبَعَةٌ اَلْحَقِیْقَةُ وَالْمَجَازُ وَالصَّرِیْحُ وَالْكِنَایَةُ۔

ترجمہ:۔ اور تیسری تقسیم بیان معنی کے باب میں اس نظم کے استعمال اور اس کے جاری ہونے کی قسموں میں ہے اور وہ چار ہیں حقیقت، مجاز، صریح، کنایہ۔

تشریح:۔ کتاب اللہ کی چار تقسیموں میں سے دو بیان ہوچکیں، تیسری تقسیم شروع کررہے ہیں، فرماتے ہیں کہ لفظ جو معنی پر دلالت کرتا ہے اس کی تیسری تقسیم اس لفظ کے استعمال اور اس کے جریان کے اعتبار سے ہے، استعمال یعنی وہ لفظ معنی موضوع لہ میں، مستعمل ہے یا معنی غیر موضوع لہ میں ، اول حقیقت اور ثانی مجاز ہے، اور جریان کا مطلب ہے کہ وہ لفظ بیان وظہور معنی کے باب میں کس طرح جاری ہے، بیانِ معنی میں انکشاف ووضوح ہے یا استتار ہے، اول صریح اور ثانی کنایہ ہے۔

مصنف علیہ الرحمۃ نے استعمال اور جریان دو لفظ ذکر کئے، حالانکہ صاحب منار وغیرہ نے استعمال کے لفظ پر اکتفا کیا ہے، جریان کا اضافہ نہیں کیا ہے، مصنف نے یہ اضافہ ایک اشکال سے بچنے کے لیے کیا ہے کہ ان چار قسموں یعنی حقیقت، مجاز، صریح، کنایہ میں تباین نہیں ہے بلکہ صریح اور کنایہ حقیقت کے ساتھ بھی جمع ہوجاتے ہیں اور مجاز کے ساتھ بھی ، یعنی حقیقتِ صریح، حقیقتِ کنایہ اور مجازِ صریح، مجازِ کنایہ، حالانکہ ایک تقسیم کے اقسام میں تباین ہونا چاہیے، اقسام آپس میں جمع نہ ہونی چاہئیں، تو اس اشکال سے بچنے کے لئے، استعمال اور جریان دو لفظ استعمال کئے، اور فرمایا کہ یہ چار اقسام ایک تقسیم کی نہیں ہیں ، بلکہ دو تقسیم کی ہیں، ایک استعمالِ لفظ کی تقسیم ہے جس کی دو قسمیں حقیقت ومجاز ہیں اور

دوسری جریان لفظ کی تقسیم ہے جس کی دو قسمیں صریح اور کنایہ ہیں، جب دو الگ الگ تقسیم ہے تو صریح و کنایہ کا حقیقت ومجاز کے ساتھ جمع ہونے میں کوئی اشکال نہیں ہے، آگے حقیقت ومجاز کی تعریف کررہے ہیں۔

فَالْحَقِيْقَةُ اِسْمٌ لِكُلِّ لَفْظٍ اُرِيْدَ بِهٖ مَاوُضِعَ لَهٗ وَالْمَجَازُ اِسْمٌ لِكُلِّ لَفْظٍ اُرِيْدَ بِهٖ غَيْرُ مَاوُضِعَ لَهٗ لِاِتِّصَالٍ بَيْنَهُمَا مَعْنًى كَمَا فِى تَسْمِيَةِ الشُّجَاعِ اَسَدًا وَالْبَلِيْدِ حِمَارًا اَوْذَاتًا كَمَا فِى تَسْمِيَةِ الْمَطَرِ سَمَاءً وَالْاِتِّصَالُ سَبَبًا مِنْ هٰذَا الْقَبِيْلِ وَهُوَ نَوْعَانِ

ترجمہ:۔ پس حقیقت نام ہے ہر اس لفظ کا جس سے مراد لیا جائے وہ معنی جس کے لئے لفظ وضع کیا گیا ہے، اور مجاز نام ہے ہر اس لفظ کا جس سے مراد لیا جائے اس معنی کے علاوہ جس کے لئے وہ لفظ وضع کیا گیا ہے، ان دونوں کے درمیان اتصال کی وجہ سے، معنًا اتصال جیسے کہ بہادر کا نام شیر اور بیوقوف کا نام گدھا رکھنے میں یا اتصال ذاتی ہو جیسے بارش کا نام بادل رکھنے ہیں، اور اتصال سببی اسی قبیل سے ہے، اور وہ دو قسم پر ہے۔

تشریح:۔ لفظ اگر اپنے معنی موضوع لہ میں استعمال ہو تو اس کو حقیقت کہتے ہیں اور لفظ جس معنی کے لئے وضع کیا گیا ہے اس کو چھوڑ کر دوسرے معنی میں استعمال ہو تو اس کو مجاز کہتے ہیں، بشرطیکہ دونوں معنی کے درمیان اتصال ہو یعنی کوئی مناسبت اور جوڑ ہو، اور اسی کو علاقہ بھی کہتے ہیں۔

بہرحال معنی حقیقی اور معنی مجازی میں اتصال ضروری ہے، اور اتصال کی دو قسمیں ہیں ۔(۱) اتصال معنوی (۲) اتصال صوری، معنی حقیقی اور معنی مجازی کے درمیان اگر تشبیہ کا علاقہ ہے تو اس کو استعارہ کہتے ہیں اور اگر تشبیہ کے علاوہ کوئی علاقہ ہو تو اس کو مجازِ مرسل کہتے ہیں، اور اس کے چوبیس علاقے ہیں اور ایک علاقہ استعارہ کا ہے، کل پچیس ہوئے، مصنفؒ نے دو لفظ کہہ کر تمام علاقوں کو سمیٹ لیا، اتصال صوری (ذاتی) کہہ کر مجازِ مرسل کے تمام علاقے مراد لے لئے، اور اتصال معنوی کہہ کر علاقہ تشبیہ کو مراد لے لیا۔

اتصال معنوی سے مراد یہ ہے کہ معنی حقیقی اور معنی مجازی دونوں کسی ایسے معنی میں شریک ہوں جو معنی مشبہ بہ (معنی حقیقی) کے ساتھ خاص ہو اور وہ معنی مشبہ بہ میں مشہور بھی ہو، جیسے بہادر کو شیر کہنا یعنی اسدٌ بولکر رجل شجاع مراد لینا، یہاں دونوں وصف شجاعت میں شریک ہیں، اور یہ وصف مشبہ بہ یعنی شیر کے ساتھ خاص بھی ہے اور شیر میں بہادری کے معنی عوام میں مشہور بھی ہے۔

دوسری مثال کند ذھن آدمی کو گدھا کہنا یعنی حمار بولکر بے وقوف مراد لینا، یہاں دونوں میں وصف جامع حماقت

وغباوت ہے، اور یہ معنی مشبہ بہ یعنی گدھے کے ساتھ خاص بھی ہے، اور اس میں یہ معنی عوام میں مشہور بھی ہیں۔

اتصال صوری سے مراد یہ ہے کہ معنی حقیقی اور معنی مجازی کے درمیان مجاورت اور پڑوس کا تعلق ہو جیسے سماء بولکر مطر بارش مراد لینا یہاں سماء (بادل) کی صورت مطر کی صورت سے ملی ہوئی ہے کیوں کہ بارش بادل سے ہی ہوتی ہے، یہاں مثال میں سماء سے مراد بادل ہے، کیونکہ عرف میں ہر اوپر والی چیز کو سماء کہتے ہیں، اور بادل بھی اوپر ہوتا ہے، جیسے او کصیب من السماء یہاں سماء سے مراد بادل ہے

بہر حال اتصال صوری میں دونوں کے درمیان مجاورت و پڑوس کا تعلق ہوتا ہے، یعنی دونوں معنی میں سے ایک علت، سبب، شرط، یا حال ہو یا مجاز مرسل کے چوبیس علاقوں میں سے کوئی بھی علاقہ ہو تو یہ سب اتصال صوری میں داخل ہیں، اسی لئے مصنف علیہ الرحمۃ کہتے ہیں کہ اتصال سببی بھی اسی قبیل سے ہے یعنی سبب کا علاقہ ہے تو وہ اتصال صوری ہے، اور اس کی دو قسمیں ہیں، (۱) سبب اور مسبب کا اتصال۔ (۲) علت اور معلول کا اتصال۔ مصنف علیہ الرحمۃ مجاز کے تمام علاقوں کو چھوڑ کر صرف ان دو علاقوں سے بحث کریں گے۔

چنانچہ آگے تفصیل سے انہیں دو کا بیان شروع کر رہے ہیں۔

اَحَدُهُمَا اِتِّصَالُ الْحُكْمِ بِالْعِلَّةِ كَاتِّصَالِ الْمِلْكِ بِالشِّرَاءِ وَاِنَّهٗ يُوْجِبُ الْاِسْتِعَارَةَ مِنَ الطَّرْفَيْنِ لِاَنَّ الْعِلَّةَ لَمْ تُشْرَعْ اِلَّا لِحُكْمِهَا وَالْحُكْمُ لَا يَثْبُتُ اِلَّا بِعِلَّةٍ فَاسْتَوَى الْاِتِّصَالُ فَعَمَّتِ الْاِسْتِعَارَةُ وَلِهٰذَا قُلْنَا فِيْمَنْ قَالَ اِنِ اشْتَرَيْتُ عَبْدًا فَهُوَ حُرٌّ فَاشْتَرٰى نِصْفَ عَبْدٍ وَبَاعَهٗ ثُمَّ اشْتَرٰى النِّصْفَ الْاٰخَرَ يَعْتِقُ هٰذَا النِّصْفُ الْاٰخَرُ وَلَوْ قَالَ اِنْ مَلَكْتُ لَا يَعْتِقُ مَالَمْ يَجْتَمِعِ الْكُلُّ فِيْ مِلْكِهٖ فَاِنْ عَنٰى بِاَحَدِهِمَا الْاٰخَرَ تُعْمَلُ بِنِيَّتِهٖ فِيْ مَوْضَعَيْنِ لٰكِنْ فِيْمَا فِيْهِ تَخْفِيْفٌ عَلَيْهِ لَا يُصَدَّقُ فِي الْقَضَاءِ وَيُصَدَّقُ دِيَانَةً

ترجمہ:۔ ان دونوں میں سے ایک حکم کا اتصال ہے علت کے ساتھ جیسے ملک کا اتصال شراء کے ساتھ اور یہ (پہلی قسم) واجب کرتی ہے استعارہ کو دونوں طرف سے، اس لئے کہ علت نہیں مشروع ہوئی مگر اپنے حکم کے لئے اور حکم نہیں ثابت ہوتا ہے مگر علت سے، پس اتصال برابر ہو گیا تو عام ہوگا استعارہ، اور اسی وجہ سے ہم نے کہا اس شخص کے بارے میں جس نے کہا ''اگر میں نے غلام خریدا تو وہ آزاد ہے'' پھر اس نے آدھا غلام خریدا اور اس کو بیچ دیا پھر دوسرا آدھا خریدا، تو یہ دوسرا آدھا آزاد ہو جائے گا، اور اگر اس نے کہا ''اگر میں غلام کا مالک ہو گیا'' تو وہ آزاد نہ ہوگا جب

تک کہ جمع نہ ہو جائے پورا غلام اس کی ملکیت میں، پس اگر مراد لیا اس نے ان دونوں میں سے ایک سے دوسرے کو تو عمل کیا جائے گا اس کی نیت پر دونوں جگہوں میں، لیکن اس جگہ میں جس میں تخفیف ہو اس پر تو نہیں تصدیق کی جائے گی قضا میں اور تصدیق کی جائے گی دیانۃً۔

تشریح:۔ ماقبل میں بتایا کہ اتصال سببی کی دو قسمیں ہیں یہاں ان قسموں کو بیان کر رہے ہیں، پہلی قسم حکم کا علت کے ساتھ اتصال، یعنی علت اور معلول کے درمیان کا اتصال، جیسے ملک اور شرا، شرا علت ہے اور ملک معلول (حکم) ہے، علت اور معلول کے درمیان اتصال مضبوط ہوتا ہے، لہٰذا استعارہ دونوں طرف سے جائز ہے یعنی علت بول کر معلول بھی مراد لے سکتے ہیں اور معلول بولکر علت بھی، اور سبب وسبب میں اتصال کمزور ہوتا ہے، لہٰذا ان میں دونوں طرف سے استعارہ درست نہیں، اول میں اتصال مضبوط اور ثانی میں اتصال مضبوط نہ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ شریعت میں علت اس کو کہتے ہیں جو کسی حکم کے لئے وضع کی گئی ہو، اسی لئے اگر کسی جگہ حکم نہ متصور ہو تو علت بھی مشروع نہ ہوگی، جیسے اگر کسی جگہ ملک متصور نہ ہو تو بیع بھی مشروع نہ ہوگی، پس علت کی طرف حکم کا وجود اور وجوب دونوں منسوب ہوتے ہیں یعنی علت ہی سے حکم موجود بھی ہوتا ہے اور واجب بھی ہوتا ہے، معلوم ہوا کہ علت و معلول (حکم) کے درمیان اتصال قوی ہے، جب بھی علت ہوگی تو حکم بھی ہوگا اور جب بھی حکم ہوگا تو علت بھی ہوگی، کیونکہ علت حکم ہی کے لئے مشروع ہوتی ہے اور حکم علت ہی سے ثابت ہوتا ہے، تو دونوں ایک دوسرے کے محتاج ہیں، تو دونوں میں اتصال مضبوط ہوا ــــ اور سبب ومسبب میں یہ بات نہیں ہے، کیونکہ مسبب سبب کا محتاج ہے، لیکن سبب کو مسبب کی حاجت نہیں ہے، یعنی مسبب کے پائے جانے کے لئے تو سبب کی ضرورت ہے مگر سبب کے پائے جانے پر مسبب کا پایا جانا ضروری نہیں ہے، تو ایک طرف سے احتیاج ہوئی لہٰذا سبب بولکر مسبب مراد لینا تو صحیح ہے مگر مسبب بولکر سبب مراد لینا صحیح نہیں ہے، کیوں کہ استعارہ کی حقیقت یہ ہے کہ ملزوم بول کر لازم مراد لیا جائے، نہ کہ لازم بول کر ملزوم، پس جب مسبب سبب کا محتاج ہے نہ کہ سبب مسبب کا تو مسبب محتاج اور سبب محتاج الیہ ہوا، اور محتاج لازم ہوتا ہے، اور محتاج الیہ ملزوم ہوتا ہے، لہٰذا ملزوم یعنی سبب بول کر لازم یعنی مسبب مراد لینا صحیح ہے، اور مسبب بول کر سبب مراد لینا صحیح نہیں ہے، مگر جہاں مسبب ایسا ہو جو سبب کے ساتھ خاص ہو تو وہاں سبب بولکر مسبب مراد لے سکتے ہیں جیسے انی ارانی اعصر خمرا ۔ میں خمر سے مراد انگور ہے تو خمر مسبب اور انگور سبب ہے، اور مسبب (خمر) بولکر سبب (انگور) مراد لیا، کیونکہ یہاں مسبب سبب کے ساتھ خاص ہے یعنی شراب بغیر انگور کے نہیں بنتی ہے۔

طرفین سے استعارہ کی مثال:۔ مصنف اس پر ایک مسئلہ متفرع کر رہے ہیں، اس سے پہلے بطور تمہید کے کہتے ہیں کہ اگر کسی نے کہا ان اشتریت عبداً فھو حر ۔ اگر میں غلام کو خریدوں تو وہ آزاد ہے، پس اس

نے آدھا خریدا پھر اس کو بیچ دیا پھر دوسرا آدھا خریدا ـــــ تو یہ دوسرا آدھا آزاد ہوجائے گا اور اگر ان ملکت عبداً فھو حر ـــــ کہا پھر آدھا خرید کر بیچ دیا، پھر دوسرا آدھا خریدا تو یہ دوسرا آدھا آزاد نہ ہوگا ـــــ دونوں میں فرق یہ ہے کہ شرا میں پورا غلام اکٹھا ہونا ضروری نہیں ہے، آدھا آدھا کر کے خریدا تو بھی عرف میں اس کو غلام کا مشتری کہا جائے گا، اور ملک کے لئے ضروری ہے کہ پورا غلام اکٹھا اس کی ملک میں ہو، لہٰذا پہلا آدھا خرید کر بیچ دیا پھر دوسرا آدھا خریدا تو پورا غلام اکٹھا اس کی ملک میں نہیں آیا، کیونکہ پہلا آدھا تو اس کی ملک سے نکل گیا، لہٰذا عرف میں اس کو غلام کا مالک نہیں کہا جائے گا، ـ یہ فرق ہے شراء اور اس ملک کا۔

اس تمہید کے بعد اب مسئلہ سمجھئے، اگر کسی نے کہا ان اشتریت عبداً فھو حر اور ملک مراد لے رہا ہے، یا ان ملکت عبداً فھو حر کہہ کر شراء مراد لے رہا ہے، تو استعارہ دونوں طرف سے صحیح ہے، کیونکہ ملک اور شراء میں اتصال علت ومعلول کا ہے، لہٰذا دیانۃً اس کی بات مانی جائے گی تو پہلی صورت میں یعنی شراء بولکر ملک مراد لے تو دوسرا آدھا غلام آزاد ہوجائے گا۔

لیکن جس صورت میں متکلم کا فائدہ ہورہا ہے اور اس پر تخفیف ہورہی ہے اس میں قضاءً اس کی بات نہیں مانی جائے گی یعنی قاضی اس کی بات تسلیم نہیں کرے گا، لہٰذا ملک بولکر شراء مراد لے رہا ہے تو دیانۃً وقضاءً اس کی بات معتبر ہے اور اگر شراء بولکر ملک مراد لے رہا ہے تو چونکہ اس میں متکلم کا فائدہ ہے لہٰذا دیانۃً تو اس کی بات قبول ہوگی، مگر قضاءً معتبر نہ ہوگی، اس وجہ سے نہیں کہ استعارہ صحیح نہیں ہے بلکہ اس کے متہم بالکذب ہونے کی وجہ سے۔

تنبیہ: ملک وشراء کے درمیان مذکور فرق اس وقت ہے جب اس نے عبداً نکرہ استعمال کیا ہو، اگر نکرہ نہ لائے بلکہ مفعول کو معین کر کے کہے اِنِ اشْتَرَيْتُ هٰذَا الْعَبْدَ، یا اِنْ مَلَكْتُ هٰذَا الْعَبْدَ تو دونوں صورتوں میں دوسرا آدھا غلام آزاد ہوجائے گا۔

وَالثَّانِیْ اِتِّصَالُ الْفَرْعِ بِمَا هُوَ سَبَبٌ مَحْضٌ لَيْسَ بِعِلَّةٍ وُضِعَتْ لَهٗ كَاِتِّصَالِ زَوَالِ مِلْكِ الْمُتْعَةِ بِاَلْفَاظِ الْعِتْقِ تَبَعًا لِزَوَالِ مِلْكِ الرَّقْبَةِ وَاِنَّهٗ يُوْجِبُ اِسْتِعَارَةَ الْاَصْلِ لِلْفَرْعِ وَالسَّبَبَ لِلْحُكْمِ دُوْنَ عَكْسِهٖ لِاَنَّ اِتِّصَالَ الْفَرْعِ بِالْاَصْلِ فِیْ حَقِّ الْاَصْلِ فِیْ حُكْمِ الْعَدَمِ لِاسْتِغْنَائِهٖ عَنِ الْفَرْعِ

ترجمہ: ـ اتصال سببی کی دوسری قسم فرع (حکم، مسبب) کا اتصال ہے اس چیز کے ساتھ جو سبب محض ہے ایسی علت نہیں ہے جو فرع کے لئے وضع کی گئی ہو، جیسے ملکِ متعہ کے زوال کا اتصال عتق کے الفاظ سے ملک رقبہ کے زوال

کے تابع ہوکر، اور یہ دوسری قسم ثابت کرتی ہے اصل کے استعارہ کو فرع کے لئے اور سبب کے استعارہ کو حکم کے لئے ، نہ کہ اس کے برعکس، اس لئے کہ فرع کا اتصال اصل کے ساتھ اصل مراد لینے کے حق میں معدوم کے حکم میں ہے اصل کے مستغنی ہونے کی وجہ سے فرع سے۔

تشریح:۔ مصنفؒ اتصال سببی کی دوسری قسم بیان کررہے ہیں، جس میں سبب ومسبب کے درمیان اتصال ہوتا ہے، سبب کے ساتھ محض کی قید لگا کر علت کو خارج کردیا، کیونکہ کبھی سبب سے علت مراد ہوتی ہے، تو محض کہہ کر علت کو خارج کردیا پھر صاف لفظوں میں بھی علت کی نفی کردی، چنانچہ کہا لیس بعلة وضعت له - کہ وہ ایسی علت نہ ہو جو حکم کے لئے وضع کی گئی ہو، بلکہ یہاں سبب محض مراد ہے۔

بہرحال دوسری قسم فرع (جس کو حکم اور مسبب بھی کہتے ہیں) کا اتصال سبب محض (جس کو اصل بھی کہتے ہیں) کے ساتھ ہو، سبب اور علت میں فرق ہے، علت حکم کے لئے وضع ہوتی ہے اور حکم علت کی طرف وجوداً اور وجوباً منسوب ہوتا ہے، اور سبب صرف مفضی الی الحکم ہوتا ہے، اب سبب ومسبب کے درمیان اتصال کو مثال سے سمجھو، کسی نے اپنی باندی سے کہا انت حرة یا اعتقتک ، تو ان الفاظ عتق سے، پہلے اس باندی کا ملکِ رقبہ زائل ہوگا اور ملکِ رقبہ کے واسطہ سے ملک متعہ زائل ہوگا - توعتق کا لفظ سبب ہے، ملک متعہ کے زوال کے لئے اور ملک متعہ کا زوال مسبب ہے، کیونکہ عتق کا لفظ ملک متعہ کے زوال کی طرف مفضی ہے، ملک متعہ کے زوال کے لئے یہ لفظ وضع نہیں ہوا ہے ، وضع تو ہوا ہے ملک رقبہ کے زوال کے لئے ، لہٰذا عتق ملک رقبہ کے زوال کے لئے تو علت بنے گا، البتہ عتق کے لفظ نے ملک رقبہ کے زوال کے واسطہ سے ملک متعہ کے زوال تک پہنچادیا، اس لئے عتق کو ملک متعہ کے زوال کے لئے سبب کہیں گے، اور چونکہ سبب ہے علت نہیں، اس لئے ضروری نہیں ہے کہ عتق ملک متعہ کے زوال تک ہمیشہ پہنچائے ، کبھی پہنچائے گا کبھی نہیں جیسے اپنی باندی سے کہا تو عتق ملکِ متعہ کے زوال تک پہنچائے گا اور غلام سے کہا تو نہیں پہنچائے گا، البتہ عتق کا لفظ ملکِ رقبہ کے زوال تک یقینی طور پر پہنچائے گا، تو معلوم ہوا کہ عتق ملکِ رقبہ کے لئے تو علت ہے لیکن ملکِ متعہ کے زوال کے لئے سبب ہے-- اور ملک متعہ کا زوال طلاق سے ہوتا ہے تو گویا انت حرة سبب ہوا اور انت طالق مسبب ہوا، لہٰذا اگر کوئی اپنی بیوی کو اَنْتِ حُرَّةٌ کہے اور اَنْتِ طَالِقٌ مراد لے تو صحیح ہے کیونکہ سبب بولکر مسبب مراد لے رہا ہے، لہٰذا بیوی پر طلاق واقع ہوجائے گی، لیکن اگر کسی نے اپنی باندی کو اَنْتِ طَالِقٌ کہا اور اَنْتِ حُرَّةٌ مراد لیا یعنی مسبب بولکر سبب مراد لیا تو صحیح نہیں ہے کیونکہ سبب ومسبب کے درمیان اتصال والی قسم میں استعارہ صرف ایک طرف سے درست ہے یعنی سبب بولکر مسبب مراد لینا تو صحیح ہے کیونکہ مسبب اپنے ثبوت میں سبب کا محتاج ہے تو مسبب کی طرف سے سبب کے ساتھ اتصال ہے، لیکن مسبب بولکر سبب مراد لینا صحیح نہیں ہے، کیونکہ

سبب مسبب کا محتاج نہیں بلکہ مستغنی ہے، تو سبب کی طرف سے مسبب کے ساتھ اتصال معدوم ہے، لہٰذا مسبب بولکر سبب مراد نہیں لینگے۔

الحاصل ایک طرف سے احتیاج ہے، ایک طرف سے نہیں ہے، مسبب کی طرف سے احتیاج ہے تو سبب بولکر مسبب مراد لینا صحیح ہے، اور سبب کی طرف سے احتیاج نہیں ہے، تو مسبب بولکر سبب مراد لینا صحیح نہیں ہے۔

وَهُوَ نَظِيْرُ الْجُمْلَةِ النَّاقِصَةِ اِذَا عُطِفَتْ عَلَى الْكَامِلَةِ تَوَقَّفَ اَوَّلُ الْكَلَامَ عَلٰى اٰخِرِهٖ لِصِحَّتِهٖ وَافْتِقَارِهٖ اِلَيْهِ فَاَمَّا الْاَوَّلُ فَتَامٌّ فِيْ نَفَسِهٖ لِاِسْتِغْنَائِهٖ عَنْهُ

ترجمہ:۔ اور یہ (سبب اور مسبب کے درمیان اتصال) جملہ ناقصہ کی نظیر ہے، جب کہ اس کا عطف کیا جائے جملہ کاملہ پر تو اول کلام آخر کلام پر موقوف ہوگا، آخر کلام کی صحت اور اس کے محتاج ہونے کی وجہ سے اول کلام کی طرف، بہرحال اول کلام تو وہ تام ہے اپنی ذات میں اس کے مستغنی ہونے کی وجہ سے آخر کلام سے۔

تشریح:۔ سبب و مسبب میں احتیاج ایک طرف سے ہے، اس کی نظیر بیان کررہے ہیں کہ جیسے جملہ ناقصہ کا جملہ کاملہ پر عطف کیا جائے جیسے هِنْدٌ طَالِقٌ وَزَيْنَبُ، تو ھند طالق پورا جملہ ہے مبتدا خبر ہے، اور زینب یہ ناقص جملہ ہے، کیونکہ اس میں خبر کی ضرورت ہے تو یہ دوسرا جملہ واؤ عاطفہ سے پہلے جملہ کے ساتھ متصل ہوگیا، اور پہلے جملہ کا حکم دوسرے جملہ پر موقوف ہوگا تاکہ دونوں جملوں کے مبتدا کا خبر میں شریک ہونا صحیح ہوجائے، جب حرف عطف سے دونوں جملے مفید معنی ہوگئے تو ھند اور زینب دونوں پر طلاق واقع ہوجائے گی، —— لیکن پہلا جملہ دوسرے جملہ پر جو موقوف ہے وہ اس وجہ سے نہیں کہ پہلا جملہ تام نہیں ہے، بلکہ اس وجہ سے تاکہ دوسرا جملہ صحیح ہوجائے - ورنہ اگر دوسرے جملہ کو جدا کردیا اور پہلے کو اس پر موقوف نہ رکھا تو دوسرا جملہ بے معنی ہوجائے گا، پس دوسرا جملہ مفید معنی ہونے میں پہلے کا محتاج ہے، اس لئے اس کے معنی صحیح کرنے کے لئے پہلے کو دوسرے پر موقوف رکھا گیا، ورنہ بذات خود تو پہلا کلام تام اور دوسرے سے مستغنی ہے۔

بہرحال یہاں جیسے توقف ایک طرف سے یعنی جملہ ناقصہ کی طرف سے ہے اور دوسری طرف سے یعنی جملہ کاملہ کی طرف سے نہیں ہے —— اسی طرح سبب و مسبب میں بھی اتصال ایک جانب سے یعنی مسبب کی جانب سے ہے اور دوسری جانب سے یعنی سبب کی جانب سے نہیں ہے، معدوم ہے۔

وَحُكْمُ الْمَجَازِ وُجُوْدُ مَا اُرِيْدَ بِهٖ خَاصًّا كَانَ اَوْعَامًّا كَمَا هُوَ حُكْمُ الْحَقِيْقَةِ وَلِهٰذَا جَعَلْنَا لَفْظَ الصَّاعَ فِيْ حَدِيْثِ اِبْنِ عُمَرَ رَضِيَ اللّٰهُ عَنْهُ لَا تَبِيْعُوْا الدِّرْهَمَ بِالدِّرْهَمَيْنِ

وَلَاالصَّاعَ بِالصَّاعَیْنِ عَامًّا فِیْمَا یَحُلُّهٗ وَیُجَاوِرُهٗ وَاَبَى الشَّافِعِیُّ علیہ الرحمۃ ذٰلِکَ وَقَالَ لَا عُمُوْمَ لِلْمَجَازِ لِاَنَّهٗ ضَرُوْرِیٌّ یُصَارُ اِلَیْهِ تَوْسِعَةً لِلْکَلَامِ وَهٰذَا بَاطِلٌ لِاَنَّ الْمَجَازَ مَوْجُوْدٌ فِیْ کِتَابِ اللّٰهِ تَعَالٰى وَاللّٰهُ تَعَالٰى یَتَعَالٰى عَنِ الْعَجْزِ وَالضَّرُوْرَاتِ

ترجمہ:۔ اور مجاز کا حکم اس معنی کا پایا جانا ہے جو مراد لیا جائے اس سے، مجاز خاص ہو یا عام جیسا کہ یہی حقیقت کا حکم ہے، اور اسی وجہ سے کر دیا ہم نے لفظ صاع کو عبداللہ بن عمر کی حدیث لا تبیعوا الدرهم بالدرهمین ولا الصاع بالصاعین میں عام ان تمام چیزوں میں جو اس میں سماتی ہوں اور اس کے مجاور ہوتی ہوں: اور امام شافعیؒ نے اس کا انکار کیا اور کہا کہ مجاز کے لئے عموم نہیں ہے، اس لئے کہ مجاز ضرورۃً ثابت ہے: جس کی طرف رجوع کیا جاتا ہے کلام میں وسعت پیدا کرنے کے لئے، اور یہ باطل ہے، اس لئے کہ مجاز موجود ہے اللہ تعالیٰ کی کتاب میں اور اللہ تعالیٰ عجز اور ضرورتوں سے بالاتر ہیں۔

تشریح:۔ مصنفؒ حقیقت ومجاز کا حکم بیان فرمارہے ہیں، حقیقت کا حکم ضمناً بیان کیا اور مجاز کا حکم صراحۃً بیان کررہے ہیں، کیونکہ حقیقت کے حکم میں کسی کا اختلاف نہیں ہے اور مجاز کے حکم میں اختلاف ہے، تو حقیقت کا حکم یہ ہے کہ وہ لفظ جو معنیٔ موضوع لہ میں مستعمل ہے، اس کے تمام افراد مراد لیں گے جن کو وہ لفظ شامل ہے، چاہے لفظ عام ہو یا خاص ہو، اور اس میں کسی کا اختلاف نہیں ہے۔

اور مجاز کا حکم یہ ہے کہ لفظ جو کسی علاقہ کی وجہ سے معنی غیر موضوع لہ میں استعمال ہو رہا ہے تو اس سے وہ تمام افراد مراد لیں گے جن کو معنی غیر موضوع لہ شامل ہے، وہ مجازی لفظ خاص ہو یا عام یعنی اگر لفظ خاص ہے تو مجاز بھی خاص ہوگا اور اگر لفظ عام ہے تو مجاز بھی عام ہوگا، خاص کی مثال جیسے لفظ ''اسد'' یہ لفظ خاص ہے اور اس کا غیر موضوع لہ معنی ''رجل شجاع'' بھی خاص ہے۔

عام کی مثال جیسے عبداللہ ابن عمرؓ کی حدیث لا تبیعوا الدرهم بالدرهمین ولا الصاع بالصاعین - یہاں صاع کا حقیقی معنی لکڑی کا وہ برتن، وہ پیمانہ جس میں سامان بھرا جاتا ہے، مگر حقیقی معنی یہاں بالاتفاق مراد نہیں ہے، لہٰذا مجازی معنی متعین ہوگئے، اور مجازی معنی ہے وہ سامان جو صاع میں رہتا ہے، ما یحل فی الصاع، تو محل (لکڑی کا پیمانہ) بول کر حال (ما یحل فی الصاع) مراد لیا، اب مطلب یہ ہوا کہ لکڑی کے ایک صاع میں جو سامان سماتا ہے اس کو دو صاع بھر کے سامان کے بدلے میں مت بیچو، جب کہ وہ دونوں سامان ایک جنس کے ہوں — لہٰذا صاع کے مجازی معنی مراد

لیے، اور مجازی معنی عام ہے کیونکہ صاع پر ال استغراق کا ہے، تو صاع ان تمام چیزوں کو شامل ہوگا جو اس میں سماتی ہوں، چاہے وہ مطعوم ہوں یا غیر مطعوم، لہٰذا ہمارے نزدیک ربٰو مطعوم میں ہوگا اور غیر مطعوم جیسے چونا وغیرہ میں بھی ہوگا کیونکہ مجازی معنی عام ہے۔

تو خلاصہ یہ ہوا کہ خاص و عام جیسے حقیقت میں ہوتا ہے، ایسے ہی مجاز میں ہوتا ہے اور دونوں جگہ اگر معنی موضوع لہ یا معنی غیر موضوع لہ میں خصوص ہے تو خاص مراد لیں گے اور اگر عموم ہے تو عام مراد لیں گے، اور خاص کے حکم میں تو امام شافعیؒ بھی متفق ہیں، البتہ مجاز میں وہ عموم کا انکار کرتے ہیں، یعنی وہ مجاز کو خاص مانتے ہیں عام نہیں مانتے، اسی لئے حدیث میں انہوں نے صاع سے عموم مراد نہیں لیا بلکہ صرف مطعوم مراد لیا، لہٰذا ان کے نزدیک ربٰو صرف مطعوم میں ہوگا، غیر مطعوم ایک صاع بھر کے دو صاع کے بدلے اگر کوئی بیچتا ہے تو ربٰو نہ ہوگا، بہرحال امام شافعیؒ مجاز میں عموم کے قائل نہیں ہیں۔

امام شافعیؒ اس پر دلیل یہ دیتے ہیں کہ مجاز ضرورۃً ثابت ہوتا ہے، اصل تو کلام میں حقیقت ہے یعنی لفظ کا موضوع لہ معنی مراد لینا، لیکن اگر کبھی حقیقی معنی مراد لینا مشکل ہو رہا ہو تو کلام کو مجاز کی طرف پھیر دیا جاتا ہے، تاکہ لوگوں کے لئے آسانی پیدا ہو جائے، پس جب مجاز ضرورۃً ثابت ہوا تو یہ اصول مسلم ہے کہ وہ بقدر ضرورت ہی رہے گا، اور حدیث میں مطعوم مراد لینے سے یعنی خصوص مراد لینے سے ضرورت پوری ہو جاتی ہے، لہٰذا خواہ مخواہ اس میں عموم روا نہیں رکھا جائے گا۔

مصنفؒ اس کا جواب دیتے ہیں کہ حضرت امام شافعیؒ کا مجاز کو ضرورۃً ثابت ماننا باطل ہے، غلط ہے، کیونکہ قرآن کریم میں مجاز کا کثرت سے استعمال ہے اور اللہ تعالی عجز اور ضرورت سے بالاتر ہیں، پس حضرت امام کا یہ قول باطل ہو گیا۔

قرآن میں مجاز کی مثال جیسے اِنَّا لَمَّا طَغَی الْمَاءُ - یہاں طغی کے حقیقی معنی ظلم اور گناہوں میں حد سے بڑھنا ہے، مگر یہ معنی مراد نہیں ہے، بلکہ مجازی معنی مراد ہے یعنی پانی کا بلند ہونا اور حد سے بڑھنا، آیت طوفان نوح سے متعلق ہے ـــ اسی طرح فَوَجَدَا فِیْهَا جِدَارًا یُرِیْدُ اَنْ یَّنْقَضَّ - یہاں یرید کے حقیقی معنی چاہنا اور ارادہ کرنا، مگر یہ معنی مراد نہیں ہے، اس لئے کہ اس کی نسبت دیوار کی طرف ہو رہی ہے، یہاں مجازی معنی یعنی مشارفت اور قریب ہونے کے معنی مراد ہے، یعنی دیوار گرنے کے قریب ہو گئی۔

وَمِنْ حُكْمِ الْحَقِیْقَةِ وَالْمَجَازِ اسْتِحَالَةُ اجْتِمَاعِهِمَا مُرَادَیْنِ بِلَفْظٍ وَاحِدٍ كَمَا اسْتَحَالَ اَنْ یَّكُوْنَ الثَّوْبُ الْوَاحِدُ عَلَى اللَّابِسِ مِلْكًا وَعَارِیَةً فِیْ زَمَانٍ وَاحِدٍ

ترجمہ:۔ حقیقت اور مجاز کا حکم ان دونوں کے اجتماع کا محال ہونا ہے، مراد بن کر ایک ہی لفظ سے، جیسا کہ محال ہے کہ ایک ہی کپڑا پہننے والے پر ملکیت کا اور عاریت کا ہوا ایک ہی وقت میں۔

تشریح:۔ مصنفؒ حقیقت اور مجاز کا حکم بیان فرمارہے ہے کہ ایک لفظ بول کر ایک ہی وقت میں اس کے حقیقی معنی بھی مراد لئے جائے اور اس کے مجازی معنی بھی مراد لئے جائے یہ محال ہے، بلکہ ایک وقت میں یا تو لفظ کے حقیقی معنی مراد ہوں گے یا مجازی معنی، دونوں معنی ایک وقت میں مراد لینا صحیح نہیں ہے، جیسے ایک آدمی کے بدن پر کپڑا ہو تو وہ یا تو ملکیت کا ہوگا یا عاریت کا، ایک ہی وقت میں ملکیت کا بھی ہو اور عاریت کا بھی ہو، ایسا نہیں ہوسکتا ہے، پس حقیقی معنی مملوک کے مانند ہے اور مجازی معنی عاریت کے درجہ میں ہے۔

وَلِهٰذَا قَالَ مُحَمَّدٌ فِی الْجَامِعِ لَوْاَنَّ عَرَبِیًّا لَاوَلَاءَ عَلَیْهِ اَوْصٰی بِثُلُثِ مَالِهٖ لِمَوَالِیْهِ وَلَهٗ مُعْتَقٌ وَاحِدٌ فَاسْتَحَقَّ النِّصْفَ كَانَ النِّصْفُ الْبَاقِیْ مَرْدُوْدًا اِلَی الْوَرَثَةِ وَلَا یَكُوْنُ لِمَوَالِیْ مَوْلَاهُ لِاَنَّ الْحَقِیْقَةَ اُرِیْدَتْ بِهٰذَا اللَّفْظِ فَبَطَلَ الْمَجَازُ

ترجمہ:۔ اسی وجہ سے امام محمدؒ نے جامع کبیر میں فرمایا کہ اگر کسی عربی نے جس پر ولاء نہ ہوا پنے موالی کے لئے اپنے تہائی مال کی وصیت کی اور اس کا ایک ہی مُعْتَقْ (آزاد کیا ہوا غلام) ہے، تو تہائی کے آدھے کا وہ مستحق ہوگا، اور تہائی کا باقی آدھا اس عربی کے وارثوں کی طرف لوٹا دیا جائے گا، اور اس کے مولی کے موالی کے لئے نہیں ہوگا، اس لئے کہ اس لفظ سے جب حقیقت مراد لے لی گئی تو مجاز باطل ہوگیا۔

تشریح:۔ جب حقیقت اور مجاز کا حکم معلوم ہوگیا کہ دونوں ایک ساتھ جمع نہیں ہوسکتے تو مصنفؒ اس پر ایک مسئلہ متفرع کررہے ہیں۔

پہلے یہ سمجھ لیں کہ مولی کا لفظ مُعتِق (آزاد کرنے والا) اور مُعْتَقْ (آزاد شدہ) دونوں کے لئے استعمال ہوتا ہے، اس لفظ کے حقیقی معنی ہے اس کا مُعْتِقْ اور مُعْتَقْ یعنی وہ شخص جس نے اس کو آزاد کیا ہے یا جس کو خود اس نے آزاد کیا ہے، یہ تو حقیقی معنی ہوئے اور مُعتِق کا مُعْتِق یا مُعْتَق کا مُعْتَق مجازی معنی ہوئے۔

دوسری بات یہ سمجھ لیں کہ غلام کے مال میں آزاد کرنے والے کا جو حق ہوتا ہے، غلام کے مرنے کے بعد وہ ولاء کہلاتا ہے۔

اور یہ بھی سمجھ لیں کہ عربی حرالاصل ہوتا ہے، عربوں میں رقیت نہیں ہوتی ہے، کیونکہ عربوں میں دو ہی باتیں تھیں یا اسلام یا قتل، پس عرب میں غلامی نہیں ہوتی ہے، تو ولاء بھی نہیں ہوگی، لہٰذا مصنف کی عبارت میں عربیا کے بعد لا وَلاَءَ

تاکید کے لئے ہے۔

اب عبارت سمجھیں، فرماتے ہیں کہ کسی عربی نے اپنے موالی کے لئے تہائی مال کی وصیت کی، تو یہاں موالی کے معنی مُعْتَقْ (آزاد کردہ غلام) ہے، یہاں مُعْتِقْ مراد نہیں ہوسکتا ہے، کیوں کہ عربوں میں غلامی نہیں ہوسکتی ہے، لہٰذا اس کا کوئی مُعْتِقْ نہیں ہوگا، تو یہاں مولی کا معنی مُعْتَقْ معین ہوگئے، اب حقیقی معنی اس کا خود کا آزاد کردہ غلام، اور مجازی معنی غلاموں کے غلام، اور اس کا ایک ہی مُعْتَقْ ہے اور اس کے معتق کے معتق بہت ہیں، لہٰذا اس کے حقیقی معنی اس کا خود کا مُعْتَقْ جب مراد لے لیا تو غلاموں کے غلام کے لئے وصیت نہیں ہوگی، لہٰذا اس کے معتق کو ثلث کا آدھا دیکر باقی موصی کے وارثوں کو دے دیا جائے گا۔

سوال پیدا ہوتا ہے کہ اس نے موالی جمع کا صیغہ استعمال کیا ہے اور اس کے کم سے کم تین فرد ہیں، تو اس کو ثلث کا تیسرا حصہ دینا چاہیے نہ کہ آدھا فما الجواب

جواب یہ ہے کہ آپ کی بات بالکل صحیح ہے مگر میراث اور وصیت میں دو کو جمع کا حکم دیا جاتا ہے، لہٰذا ایک جمع کا نصف شمار ہوگا، اس لئے اس کو ثلث کا آدھا ملے گا۔

وَاِنَّمَا عَمَّهُمُ الاَمَانُ فِيمَا اِذَا اسْتَأْمَنُوْا عَلٰى اَبْنَائِهِمْ وَمَوَالِيْهِمْ لِاَنَّ اِسْمَ الْاَبْنَاءِ وَالْمَوَالِىْ ظَاهِرًا يَتَنَاوَلُ الْفُرُوْعَ لٰكِنْ بَطَلَ الْعَمَلُ بِهٖ لِتَقَدُّمِ الْحَقِيْقَةِ فَبَقِىَ مُجَرَّدُ الْاِسْمِ شُبْهَةً فِى حَقْنِ الدَّمِ وَصَارَ كَالْاِشَارَةِ اِذَا دَعَا بِهَا الْكَافِرَ اِلٰى نَفْسِهٖ يَثْبُتُ بِهَا الْاَمَانُ لِصُوْرَةِ الْمُسَالَمَةِ وَاِنْ لَمْ تَكُنْ ذٰلِكَ حَقِيْقَةً

ترجمہ:۔ اور امان ان تمام کو عام ہوگا (یعنی بیٹوں اور پوتوں کو، موالی اور موالی کے موالی کو) اس صورت میں کہ جب اہل حرب نے امان طلب کیا اپنے بیٹوں اور موالی پر، اس لئے کہ ابناء اور موالی کا لفظ ظاہری طور پر فروع کو شامل ہے، لیکن اس پر عمل باطل ہوگیا حقیقت کے مقدم ہونے کی وجہ سے، تو باقی رہ گیا محض لفظ شبہ بن کر خون کی حفاظت میں، یہ ایسا ہوگیا جیسا کہ اشارہ، جب اشارہ سے کافر کو اپنی طرف بلایا تو اس سے امان ثابت ہوجائے گا، مصالحت کی صورت کی وجہ سے، اگرچہ یہ بلانا حقیقت میں مصالحت نہیں ہے۔

تشریح:۔ مصنفؒ ایک سوال مقدر کا جواب دے رہے ہیں، سوال یہ ہے کہ حضرت! آپ نے تو یہ ضابطہ بیان کیا کہ ایک لفظ میں حقیقی اور مجازی دونوں معنی ایک ساتھ مراد نہیں لے سکتے، یہاں تو حقیقت و مجاز جمع ہو رہے ہیں کہ جب اہل حرب نے مسلمانوں سے اس طرح امان طلب کیا آمنونا علی ابناءنا وموالینا کہ ہمیں ہمارے بیٹوں پر اور

موالی پر امان دو ــــ تو یہاں امان بیٹوں کو بھی مل جائے گا اور پوتوں کو بھی، اسی طرح موالی کو بھی اور موالی کے موالی کو بھی مل جائے گا، حالانکہ ابناء کے حقیقی معنی اس کے بیٹے اور مجازی معنی اس کے پوتے، اور موالی کے حقیقی معنی اس کے خود کے موالی اور مجازی معنی اس کے موالی کے موالی، تو امان صرف بیٹوں کو اور موالی کو ملنا چاہیے، جو اس کے حقیقی معنی ہے، پوتوں کو اور موالی کے موالی کو نہیں ملنا چاہیے، کیونکہ یہ ابناء اور موالی کے مجازی معنی ہیں، حالانکہ آپ تو کہہ رہے ہیں کہ سب کو امان ملے گا، تو یہ حقیقت اور مجاز کے درمیان جمع کرنا ہوا جو محال ہے۔

مصنف علیہ الرحمۃ اس کا جواب دے رہے ہیں کہ آپ کا سوال درست ہے، ہم نے بھی کوشش کی کہ یہاں صرف حقیقی معنی ہی مراد لئے جائیں، حالانکہ ابناء اور موالی کا لفظ جب بولا جاتا ہے تو عرف میں تمام فروع کو شامل ہوتا ہے، اس میں بیٹے اور پوتے ہیں، موالی اور موالی کے موالی سب داخل ہو جاتے ہیں مگر ہم نے اس تناولِ ظاہری پر عمل نہیں کیا، کیونکہ حقیقی معنی مقدم ہیں، اس لئے صرف حقیقی معنی مراد لینا طے کر لیا، تا کہ حقیقت و مجاز کا جمع کرنا لازم نہ آئے۔

مگر ایک مجبوری ہمارے سامنے آکر کھڑی ہو گئی، وہ یہ کہ ابناء اور موالی کے لفظ سے شبہ پیدا ہو رہا ہے، اس لئے کہ ظاہری طور پر اور عرف میں اس سے تمام فروع مراد ہوتے ہیں، تو یہاں بھی ان کے مراد ہونے کا شبہ پیدا ہو گیا اور شبہ بھی جان کی حفاظت میں ہے کیوں کہ امان جان کی حفاظت کے لئے ہی لیا جاتا ہے اور ایسے موقع پر شبہ کا اعتبار ہوتا ہے، لہٰذا اس شبہ کی وجہ سے احتیاطًا ہم نے ابناء اور موالی میں سب کو شامل مان لیا، تو اس شرکتِ اسمی کے شبہ کی وجہ سے حقیقت و مجاز جمع ہو گئے، حقیقت و مجاز کے اجتماع کی وجہ سے نہیں۔

اس کی مثال ایسی ہی ہے جیسے امام قلعہ کے اندر سے اشارہ کر کے کسی کافر کو اپنی طرف بلائے تو چونکہ ظاہری طور پر مصالحت کی صورت ہے، اس لئے اس کو امان سمجھا جائے گا، حالانکہ حقیقت میں اشارہ سے بلا کر امان دینا مقصود نہیں ہے مگر چونکہ امان کا شبہ اور مصالحت کی صورت ہے، اس لئے امان ثابت ہو جائے گا۔

وَاِنَّمَا تُرِکَ فِی الْاِسْتِیْمَانِ عَلَی الْاٰبَاءِ وَالْاُمَّهَاتِ اعْتِبَارُ الصُّوْرَةِ فِی الْاَجْدَادِ وَالْجَدَّاتِ لِاَنَّ اِعْتِبَارَ الصُّوْرَةِ لِثُبُوْتِ الْحُکْمِ فِیْ مَحَلٍّ اٰخَرَ یَکُوْنُ بِطَرِیْقِ التَّبْعِیَّةِ وَذٰلِکَ اِنَّمَا یَلِیْقُ بِالْفُرُوْعِ دُوْنَ الْاُصُوْلِ

ترجمہ:۔ اور چھوڑ دیا آباء اور امہات پر امان طلب کرنے میں صورت کے اعتبار کو اجداد اور جدات میں، اس لئے کہ کسی دوسرے محل میں ثبوت حکم کے لئے صورت کا اعتبار تبعیت کے طریقہ پر ہوتا ہے اور یہ (صورت کا تبعیت کے طریقہ پر اعتبار) فروع کے لائق ہے نہ کہ اصول کے۔

تشریح:۔ سابق جواب پر پھر اعتراض ہوا کہ جس طرح آپ نے ابناء اور موالی میں صورت اور شبہ کا اعتبار کر کے ابناء الابناء اور موالی الموالی کو شامل کر لیا، تو اسی طرح اگر کوئی اپنے آباء اور امہات پر امان طلب کرے، تو اس میں بھی اجداد اور جدات کو داخل کر لینا چاہیے، کیونکہ وہی شبہ یہاں بھی ہے، لہٰذا یہاں بھی صورت اور شبہ کا اعتبار کرنا چاہیے حالانکہ آپ کہتے ہیں کہ جب آباء اور امہات پر کوئی امان طلب کرے، تو صرف باپ اور ماں کو امان ملے گا دادا اور دادی اس میں داخل نہ ہوں گے کیوں؟

مصنفؒ اس کا جواب دے رہے ہیں، جس کا حاصل یہ ہے کہ صورت اور شبہ کا اعتبار کر کے کسی محل میں جو حکم لگتا ہے وہ تبعیت کے طریقہ پر لگتا ہے، یعنی اس کو تابع بنا کر حکم لگایا جاتا ہے، اور تابع بنانا فروع میں تو ہوسکتا ہے اصول میں نہیں ہوسکتا ہے، لہٰذا پہلے مسئلہ میں ابناء اور موالی میں پوتوں کو اور موالی کے موالی کو شامل کر لیا کیونکہ پوتے اور موالی الموالی ابناء اور موالی کے تابع ہیں، لفظ کے اطلاق میں بھی اور حقیقت میں بھی۔

اور دوسرے مسئلہ میں اجداد اور جدات کو تابع بنا کر آباء اور امہات میں داخل نہیں کر سکتے، اس لئے کہ دادا اور دادی تو اصول ہیں، آباء و امہات کے تابع نہیں ہیں۔

خلاصہ یہ ہوا کہ دونوں مسئلوں میں فرق ہے، پہلے مسئلہ میں تبعیت کے طریقہ پر شمول ہوسکتا ہے دوسرے میں نہیں۔

فَاِنْ قِيْلَ قَدْ قَالُوْا فِيْمَنْ حَلَفَ لَايَضَعُ قَدَمَهٗ فِيْ دَارِ فُلَانٍ اِنَّهٗ يَقَعُ عَلَى الْمِلْكِ وَالْعَارِيَةِ وَالْاِجَارَةِ جَمِيْعًا وَيَحْنَثُ اِذَا دَخَلَهَا رَاكِبًا اَوْ مَاشِيًا وَكَذٰلِكَ قَالَ اَبُوْحَنِيْفَةَ وَمُحَمَّدٌ فِيْمَنْ قَالَ لِلّٰهِ عَلَيَّ اَنْ اَصُوْمَ رَجَبًا وَنَوٰى بِهِ الْيَمِيْنَ كَانَ نَذْرًا وَيَمِيْنًا وَفِيْهِ جَمْعٌ بَيْنَ الْحَقِيْقَةِ وَالْمَجَازِ

ترجمہ:۔ پس اگر اعتراض کیا جائے کہ فقہاء نے کہا ہے اس شخص کے بارے میں جس نے قسم کھائی کہ وہ اپنا قدم فلاں کے گھر میں نہیں رکھے گا تو یہ قسم ملکیت، اجارہ اور عاریت سب پر واقع ہوگی اور حانث ہوجائے گا جب وہ گھر میں داخل ہوگا سوار یا پیدل، اور ایسے ہی امام ابوحنیفہ اور امام محمد نے کہا اس شخص کے بارے میں جس نے کہا کہ اللہ کے لئے میرے ذمہ ہے کہ میں رجب کا روزہ رکھوں اور نیت کی اس سے یمین کی، تو یہ نذر اور یمین ہوگی اور اس میں حقیقت اور مجاز کے درمیان جمع کرنا ہے۔

تشریح:۔ مصنفؒ سابق میں بیان کردہ ضابطہ پر کہ حقیقت و مجاز کو جمع کرنا ممنوع ہے —— دو اعتراض اور ان کے

جواب نقل کررہے ہیں۔

پہلا اعتراض یہ ہے کہ اگر کسی آدمی نے قسم کھائی کہ میں فلاں کے گھر میں قدم نہیں رکھونگا—— تو قدم رکھنے کے حقیقی معنی ہیں ننگے پیر داخل ہونا، پیدل داخل ہونا، اور مجازی معنی ہیں جوتے پہن کر داخل ہونا، سوار ہوکر داخل ہونا۔

اور گھر میں داخل ہونے کی قسم کھائی تو گھر کے حقیقی معنی ہیں اس کی ملکیت کا گھر، اور مجازی معنی ہیں عاریت کا یا کرایہ کا گھر—— تو حقیقی اور مجازی دونوں میں سے ایک معنی مراد ہونا چاہیے، حالانکہ آپ کہتے ہیں کہ وہ ننگے پیر داخل ہو، پیدل داخل ہو یا جوتے پہن کر، سوار ہوکر داخل ہو ہر صورت میں حانث ہوجائے گا، یہ حقیقت ومجاز کو جمع کرنا ہوا۔

ایسے ہی وہ گھر چاہے اس کی ملکیت کا ہو یا عاریت کا، کرایہ کا ہو چاہے جو بھی ہو، جب بھی وہ گھر میں داخل ہوجائے گا تو ہر صورت میں حانث ہوجائے گا تو یہ بھی حقیقت ومجاز کو آپ نے جمع کردیا۔

دوسرا اعتراض یہ ہے کہ جب کسی نے کہا ''لله علی ان اصوم رجبا'' اللہ کے لیے میرے ذمہ ہے کہ میں رجب کا روزہ رکھوں، تو اس کلام کے حقیقی معنی یہ ہیں کہ نذر ہو، کیونکہ اس کے نذر منعقد ہونے کے لئے نیت کی ضرورت نہیں پڑتی ہے، معلوم ہوا کہ نذر اس کے حقیقی معنی ہیں، اور مجازی معنی یمین کے ہے، یمین مجازی معنی اس لئے ہے کہ اس میں یمین مراد لینے کے لئے نیت کی ضرورت پڑتی ہے اور نیت کی احتیاج یہ مجاز کی علامت ہے۔

بہر حال حقیقی معنی نذر ہے اور مجازی معنی یمین ہے، تو دونوں میں سے کوئی ایک معنی مراد ہونا چاہیے، حالانکہ امام ابوحنیفہ ومحمدؒ کے نزدیک یہ کلام نذر اور یمین دونوں ہوتا ہے، تو یہ حقیقت ومجاز کا جمع کرنا ہوا، آگے مصنفؒ دونوں اعتراض کے جواب نقل کررہے ہیں۔

نذر اور یمین میں فرق:- نذر کو پورا کرنا ضروری ہے اگر پوری نہ ہوسکی تو اس کی قضا ضروری ہے، اس میں کفارہ واجب نہیں ہے، اور یمین میں حکم یہ ہے کہ اس کو پورا کیا جائے اگر نہ کرسکا تو قضا نہیں بلکہ کفارہ واجب ہے۔

قُلْنَا وَضْعُ الْقَدَمِ صَارَ مَجَازًا عَنِ الدُّخُوْلِ وَاِضَافَةُ الدَّارِ يُرَادُبِهَا نِسْبَةُ السُّكْنٰى فَاعْتُبِرَ عُمُوْمُ الْمَجَازِ وَهُوَ نَظِيْرُ مَالَوْ قَالَ عَبْدُهٗ حُرٌّ يَوْمَ يَقْدَمُ فَلَانٌ فَقَدِمَ لَيْلًا اَوْنَهَارًا عَتَقَ لِاَنَّ الْيَوْمَ مَتٰى قَرَنَ بِفِعْلٍ لَايَمْتَدُّ حُمِلَ عَلٰى مُطْلَقِ الْوَقْتِ ثُمَّ الْوَقْتُ يَدْخُلُ فِيْهِ اللَّيْلُ وَالنَّهَارُ

ترجمہ:۔ ہم کہیں گے کہ وضع قدم (قدم رکھنا) دخول سے مجاز ہوگیا اور دار کی اضافت اس سے مراد ہے سکنی کی نسبت، تو عموم مجاز کا اعتبار کیا گیا، اور یہ اس کی نظیر ہے کہ اگر کسی نے کہا کہ اس کا غلام آزاد ہے جس دن فلاں آئے

(پس) وہ فلاں آیا رات میں یا دن میں تو غلام آزاد ہوجائے گا، اس لئے کہ یوم جب ملا ہوا ہو ایسے فعل کے ساتھ جس میں امتداد نہ ہو تو وہ محمول کیا جاتا ہے مطلق وقت پر، پھر وقت اس میں رات اور دن دونوں داخل ہوجاتے ہیں۔

تشریح:۔ مصنفؒ پہلے اعتراض کا جواب دے رہے ہیں کہ حضرت! ہم نے حقیقت ومجاز کو جمع نہیں کیا بلکہ عموم مجاز مراد لیا ہے یعنی مجازی معنی ایسے عام مراد لئے کہ حقیقی معنی بھی اس کا ایک فرد بن کر داخل ہوگیا، پس وضع قدم یعنی قدم رکھنے سے عموم مجاز کے طریقہ پر دخول مراد لیا اور دخول میں حقیقی ومجازی دونوں معنی آ گئے، اب چاہے ننگے پیر داخل ہو، جوتے پہن کر، پیدل، سوار ہوکر جس طرح بھی داخل ہوگا حانث ہوجائے گا۔

اسی طرح دار یعنی گھر کی جو نسبت کی گئی تو اس سے عموم مجاز کے طریقہ پر اس کا سکنی (اس کی رہائش) مراد ہے یعنی جس گھر میں وہ رہتا ہے، اب چاہے وہ ملکیت کا گھر ہو یا کرایہ کا یا عاریت کا، ہر صورت میں گھر میں داخل ہونے سے حانث ہوجائے گا، اور عموم مجاز ہمارے نزدیک جائز ہے، تو خلاصہ یہ ہوا کہ اس میں حقیقت ومجاز کا جمع ہونا بطریق عمومِ مجاز ہے نہ کہ جمع بین الحقیقہ والمجاز کے قبیل سے، لہٰذا اب آپ اعتراض نہیں کر سکتے۔

اس کی نظیر سمجھو، کسی نے کہا کہ عبدی حر یوم یقدم فلان- جس دن فلاں آئے میرا غلام آزاد ہے، تو یہاں یوم کے حقیقی معنی دن اور مجازی معنی رات ہے، تو دونوں میں سے کوئی ایک معنی مراد ہونا چاہیے، حالانکہ یہاں بھی دونوں معنی مراد ہیں، اس لئے وہ رات میں آئے، چاہے دن میں آئے، بہر صورت غلام آزاد ہوجائے گا-- تو یہاں بھی وہی بات ہے کہ یوم سے بطریق عموم مجاز مطلق وقت مراد ہے، کیونکہ یوم جب فعل غیر ممتد سے ملا ہوا ہو یعنی ایسے فعل سے جسکی حد بندی نہ ہو سکے، تو اس سے مطلق وقت مراد ہوتا ہے، یہاں قدوم فعل غیر ممتد ہے کیونکہ آنے کی حد بندی نہیں ہوسکتی، لہٰذا یہاں مطلق وقت مراد ہے، اور جب مطلق وقت مراد لیا تو اس میں رات اور دن دونوں داخل ہوگئے، تو دن اور رات دونوں کا جمع ہونا عمومِ مجاز کے طریقہ پر ہوا، نہ یہ کہ حقیقت ومجاز کو جمع کیا گیا۔

وَاَمَّا مَسْئَلَةُ النَّذْرِ فَلَيْسَ بِجَمْعٍ اَيْضًا بَلْ هُوَ نَذْرٌ بِصِيْغَتِهٖ يَمِيْنٌ بِمُوْجَبِهٖ وَهُوَ الْاِيْجَابُ لِاَنَّ اِيْجَابَ الْمُبَاحِ يَصْلُحُ يَمِيْنًا كَتَحْرِيْمِ الْمُبَاحِ وَهٰذَا كَشِرَاءِ الْقَرِيْبِ فَاِنَّهٗ تَمَلُّكٌ بِصِيْغَتِهٖ تَحْرِيْرٌ بِمُوْجَبِهٖ

ترجمہ:۔ اور بہر حال نذر کا مسئلہ پس وہ بھی جمع (بین الحقیقہ والمجاز) نہیں ہے بلکہ یہ کلام نذر ہے اپنے صیغہ کے اعتبار سے اور یمین ہے اپنے حکم کے اعتبار سے اور وہ حکم ایجاب (واجب کرنا) ہے، اس لئے کہ مباح کو واجب کرنا یمین بن سکتا ہے، جیسے مباح کو حرام کرنا اور یہ ایسا ہی ہے جیسے قریبی رشتہ دار کو خریدنا تملک (مالک بننا) ہے اپنے صیغہ

کے اعتبار سے اور تحریر (آزاد کرنا) ہے اپنے حکم کے اعتبار سے۔

تشریح:۔ مصنفؒ دوسرے اعتراض کا جواب دے رہے ہیں کہ حضرت! نذر والا مسئلہ سمجھئے، لله علی ان اصوم رجبا، اس میں ہم نے حقیقت ومجاز کو جمع نہیں کیا ہے بلکہ اس کلام کے حقیقی معنی ہی مراد لئے ہیں، اور اس کے حقیقی معنی نذر ہیں جو اس کے صیغہ سے ثابت ہو رہے ہیں اور رہ گئی یمین تو یمین بھی اس کلام سے ثابت ہو جاتی ہے لیکن اس لئے نہیں کہ اس کے مجازی معنی ہیں بلکہ یمین کا ثبوت اس کلام کے حکم اور مقتضی سے ہو رہا ہے، اور اس کلام کا حکم ایجاب ہے یعنی کسی چیز کو واجب کرنا، چونکہ قائل ایک مباح چیز کو اپنے او پر واجب کر رہا ہے، کیونکہ رجب کا روزہ اس پر واجب نہیں ہے، پس مباح چیز کو واجب کرنا یہ یمین ہے جیسے مباح چیز کو حرام کرنا یمین ہے، قد فرض اللّٰه لکم تحلة ایمانکم دلیل ہے، تو یمین کا ثبوت اس کلام کے حکم سے ہوا، نہ کہ ایک ہی لفظ سے حقیقت ومجاز کا اجتماع ہو رہا ہے جو ممنوع ہے۔

خلاصہ یہ ہوا کہ نذر تو اس کلام کے صیغہ سے ثابت ہوئی جو اس کے حقیقی معنی ہیں، اور یمین کا ثبوت اس کلام کے حکم اور مقتضی سے ہوا، اور اس میں کوئی قباحت نہیں ہے تو اس طرح نذر اور یمین دونوں جمع ہوئے، لہٰذا آپ جمع بین الحقیقت والمجاز کا اعتراض نہیں کر سکتے۔

اس کی نظیر سمجھو، جیسے کسی نے اپنے قریبی رشتہ دار کو خریدا تو وہ فوراً آزاد ہو جائے گا حالانکہ شراء (خریدنے) سے ملک ثابت ہوتی ہے نہ کہ تحریر (آزادی)۔

تو یہاں بھی وہی بات ہے کہ شراء کے صیغہ سے تو ملک کا ثبوت ہو رہا ہے اور شراء کے حکم سے تحریر ثابت ہو رہی ہے، شراء کا حکم ہے ملک مع القرابۃ یعنی قریبی رشتہ دار کا مالک بننا اور قریبی رشتہ دار کے ملک سے آزادی ثابت ہو جاتی ہے حدیث کی رو سے من ملک ذا رحم محرم منه عتق۔ تو شراء کے صیغہ سے تملک ہوا اور اس کے حکم سے تحریر ہوئی۔

وَمِنْ حُكْمِ هٰذَاالْبَابِ اَنَّ الْعَمَلَ بِالْحَقِيْقَةِمَتٰى اَمْكَنَ سَقَطَ الْمَجَازُلِاَنَّ الْمُسْتَعَارَلَايُزَاحِمُ الْاَصْلَ فَاِنْ كَانَتِ الْحَقِيْقَةُ مُتَعَذِّرَةًكَمَااِذَاحَلَفَ لَايَاكُلُ مِنْ هٰذِهِ النَّخْلَةِاَوْمَهْجُوْرَةًكَمَااِذَا حَلَفَ لَايَضَعُ قَدَمَهٗ فِيْ دَارِفُلَانٍ صِيْرَاِلَى الْمَجَازِ

ترجمہ:۔ اور اس باب کا حکم یہ ہے کہ حقیقت پر عمل کرنا جب تک ممکن ہو تو مجاز ساقط ہو جائے گا، اس لئے کہ

مستعار اصل کا مقابل نہیں ہوسکتا، پس اگر حقیقی معنی متعذر رہوں جیسے جب قسم کھائی کہ اس کھجور کے درخت سے نہیں کھائے گا، یا حقیقی معنی متروک ہوں (عرف میں) جیسے جب قسم کھائی کہ اپنا قدم نہیں رکھے گا فلاں کے گھر میں تو کلام کو مجاز کی طرف پھیر دیا جائے گا۔

تشریح:۔ مصنف علیہ الرحمۃ یہاں حقیقت ومجاز کا حکم بیان فرمارہے ہیں کہ حقیقت ومجاز کا حکم یہ ہے کہ جب تک حقیقت پر عمل ممکن ہو، مجاز پر عمل نہیں کیا جائے گا، اس لئے کہ حقیقت اصل ہے اور مجاز مستعار ہے یعنی عاریت پر لیا ہوا ہے، دوسرے لفظوں میں یوں کہو کہ حقیقت اصل ہے اور مجاز خلیفہ ہے تو جب تک اصل موجود ہے مستعار اور خلیفہ مراد نہیں لیا جاسکتا ہے، کیونکہ مستعار اور خلیفہ اصل کے مقابل نہیں ہوسکتا ہے۔

ہاں اگر حقیقت پر عمل متعذر رہو یعنی بغیر تکلف اور مشقت کے اس تک نہ پہنچا جاسکے یا حقیقت مہجورہ ہو یعنی اس پر عمل تو ہوسکتا ہو مگر عرف میں یہ معنی چھوڑ دیے گئے ہوں، تو ان دونوں صورتوں میں کلام سے حقیقی معنی مراد نہیں لیں گے بلکہ کلام کو مجازی معنی کی طرف پھیر دیا جائے گا۔

حقیقت متعذرہ کی مثال جیسے کسی نے قسم کھائی - لا آکل من هذه النخله - اس درخت سے نہیں کھاؤنگا، تو اس کے حقیقی معنی اس درخت کو کھانا، اور مجازی معنی اس درخت کے پھل کھانا، اگر درخت پھل دار نہ ہو تو اس کی قیمت کھانا، تو یہاں حقیقی معنی متعذر اور مشکل ہے، لہٰذا اس کے مجازی معنی مراد ہونگے یعنی پھل یا قیمت، لہٰذا تکلف کرکے اگر اس درخت کو کھائے گا تو حانث نہ ہوگا۔

حقیقت مہجورہ کی مثال جیسے کسی نے قسم کھائی - لا یضع قدمه فی دار فلان - فلاں کے گھر میں وہ قدم نہیں رکھے گا، تو اس کے حقیقی معنی ننگے پیر داخل ہونا، پیدل داخل ہونا، ملکیت کے گھر میں داخل ہونا ہے، اور مجازی معنی مطلق داخل ہونا جیسے پہلے اس کی تفصیل گذر چکی تو یہاں حقیقی معنی عرفاً متروک ہیں، لہٰذا مجازی معنی مراد ہوں گے۔

وَعَلٰی هٰذَا قُلْنَا اِنَّ التَّوْكِيْلَ بِالْخُصُوْمَةِ يَنْصَرِفُ اِلٰى مُطْلَقِ الْجَوَابِ لِاَنَّ الْحَقِيْقَةَ مَهْجُوْرَةٌ شَرْعًا وَالْمَهْجُوْرُ شَرْعًا بِمَنْزِلَةِ الْمَهْجُوْرِ عَادَتًا اَلَاتَرٰى اَنَّ مَنْ حَلَفَ لَايُكَلِّمُ هٰذَا الصَّبِيَّ لَمْ يَتَقَيَّدْ بِزَمَانِ صِبَاهُ لِاَنَّ هِجْرَانَ الصَّبِيِّ مَهْجُوْرٌ شَرْعًا

ترجمہ:۔ اسی بنا پر ہم نے کہا کہ خصومت کا وکیل بنانا لوٹے گا مطلق جواب کی طرف، اس لئے کہ حقیقت مہجور ہے

شرعاً، اور جو چیز شرعا مہجور ہو وہ عادۃً مہجور کے درجہ میں ہے، کیا تو نہیں دیکھتا ہے کہ اگر کسی نے قسم کھائی کہ وہ بات نہیں کرے گا اس بچہ سے، تو یہ قسم نہیں مقید ہوگی اس کے بچپن کے زمانے کے ساتھ، اس لئے کہ بچہ کو چھوڑ نا یعنی اس سے ترک تکلم شرعا مہجور ہے۔

تشریح:۔ اوپر اصول بتایا کہ حقیقت جب مہجور ہو تو مجاز مراد لیا جائے گا، مصنفؒ اس کی دو مثالیں ذکر کر رہے ہیں،

پہلی مثال:- زید نے خالد پر ایک ہزار کا دعوی کیا تو زید مُدَّعی اور خالد مدعی علیہ ہوا، اب خالد نے اپنی طرف سے خصومت کے لئے راشد کو وکیل بنایا، تو راشد وکیل بالخصومۃ ہوا، اب وکیل بالخصومۃ بننے کا حقیقی معنی یہ ہیں کہ وکیل اپنے مؤکل یعنی خالد کی طرف داری کرے، حمایت کرے، چاہے وہ صحیح ہو یا غلط، خالد کی موافقت میں صرف انکار ہی کرتا رہے، اقرار نہ کرے--- مگر یہ حقیقی معنی شرعاً مہجور ہے کیونکہ شرعاً بے جا طرفداری جائز نہیں، اور جو چیز شرعاً مہجور ہو وہ بمنزلہ عادۃً مہجور کے ہے، اس لئے کہ مسلمان کی شان سے یہ بعید ہے کہ شرعا جو چیز جائز نہ ہو اس کو اپنی عادت وعمل بنائے بلکہ وہ اس کو چھوڑ دے گا، پس جب شرعاً حقیقی معنی متروک ہیں، تو اس کے مجازی معنی مراد لئے جائیں گے۔

اور توکیل بالخصومت کے مجازی معنی یہ ہیں کہ وکیل مطلق جواب دے، مدعی کے دعوی پر نعم یا لا سے جواب دے، یعنی ہاں کہہ کر مدعی کے دعوی کو ثابت کرے اور اپنے مؤکل پر ہزار روپئے لازم کرے یا لا کہہ کر مدعی کے دعوی کو رد کرے اور اپنے مؤکل پر ہزار روپئے کا انکار کرے، تو مجازی معنی یہ ہوں گے کہ وکیل اپنے مؤکل کی حمایت نہ کرے بلکہ مطلق جواب دے، چاہے اس کے موافقت میں ہو یا اس کے خلاف، اور یہی معنی یہاں مراد لئے جائیں گے۔

دوسری مثال:- کسی نے قسم کھائی لا یکلم ھذا الصبی کہ وہ اس بچہ سے بات نہیں کرے گا تو اس کلام کے حقیقی معنی ہے کہ قسم اس کے بچپن کے زمانہ کے ساتھ خاص ہو یعنی اس کے بچہ ہونے کی حالت میں بات نہیں کرونگا مگر یہ معنی شرعا متروک ہے، اس لئے کہ حدیث میں فرمایا من لم یرحم صغیرنا فلیس منا -معلوم ہوا کہ بچہ سے ترکِ تعلق حرام ہے اور شرعاً متروک عادۃً متروک کے درجہ میں ہے، لہٰذا یہاں حقیقی معنی مراد نہیں لیں گے بلکہ مجازی معنی مراد لئے جائیں گے اور مجازی معنی ہیں، بچہ سے اس کی ذات مراد ہے یعنی اس کی ذات سے بات نہ کرونگا ، لہٰذا بچپن میں اس کی جوانی میں، یا بوڑھاپے میں جب بھی بات کرے گا حانث ہوجائے گا، کیونکہ ذات ہر وقت موجود ہے، پس یہاں حقیقت مہجور ہونے کی وجہ سے مجاز مراد لیا گیا۔

مگر یہ اس صورت میں ہے جب کہ اس نے ’’ھذا الصبی ‘‘کہا ہو، اگر صبیاً کہا تو پھر قسم اس کے بچپن کے

ساتھ مقید ہوگی، تفصیل کے لئے مطولات کی طرف رجوع کریں۔

فَإِنْ كَانَ اللَّفْظُ لَهُ حَقِيْقَةٌ مُسْتَعْمَلَةٌ وَمَجَازٌ مُتَعَارَفٌ كَمَا إِذَا حَلَفَ لَا يَأْكُلُ مِنْ هٰذِهِ الْحِنْطَةِ أَوْلَا يَشْرَبُ مِنْ هٰذِهِ الْفُرَاتِ فَعِنْدَ أَبِي حَنِيْفَةَ الْعَمَلُ بِالْحَقِيْقَةِ أَوْلٰى وَعِنْدَهُمَا الْعَمَلُ بِعُمُوْمِ الْمَجَازِ أَوْلٰى

ترجمہ:۔ پس اگر لفظ کے لئے حقیقت مستعملہ اور مجاز متعارف ہو، جیسے کہ جب قسم کھائی کہ وہ نہیں کھائے گا اس گیہوں سے، یا نہیں پیئے گا اس فرات سے، تو امام ابوحنیفہ کے نزدیک حقیقت پر عمل کرنا اولی ہے اور صاحبین کے نزدیک عموم مجاز پر عمل کرنا اولی ہے

تشریح:۔ مصنف علیہ الرحمۃ ایک اختلافی مسئلہ بیان کررہے ہیں کہ ایک لفظ ایسا ہے کہ اس کے حقیقی معنی بھی مستعمل ہیں، اور اس کے لئے مجاز متعارف بھی ہے، تو اس وقت لفظ سے کون سے معنی مراد لئے جائیں گے، امام ابوحنیفہ کے نزدیک حقیقی معنی مراد لینا زیادہ بہتر اور اولی ہے، اور صاحبین کہتے ہیں کہ مجاز متعارف زیادہ بہتر ہے، مصنفؒ نے اس کی دو مثالیں بیان کی ہیں۔

پہلی مثال:۔ کسی نے قسم کھائی کہ اس گیہوں سے نہیں کھائے گا، تو اس کے حقیقی معنی خود گیہوں کو کھانا، اور یہ معنی مستعمل ہیں، لوگ گیہوں کو بھون کر اور اُبال کر کھاتے ہیں، اور مجازی معنی گیہوں سے بنی چیز روٹی وغیرہ کھانا ہے، اور یہ معنی بھی متعارف ہیں، جیسے محاورہ ہے کہ فلاں علاقہ کے لوگ گیہوں زیادہ کھاتے ہیں، مطلب روٹی کھاتے ہیں، ـــ تو امام صاحب کے نزدیک حقیقی معنی مراد ہوں گے، کیونکہ حقیقت مستعمل ہے، لہٰذا گیہوں بھون کر یا ابال کر کھائے گا تو حانث ہوجائے گا، روٹی کھانے سے حانث نہیں ہوگا۔

اور صاحبین کے نزدیک مجازِ متعارف مراد ہوگا، لہٰذا گیہوں کھانے سے بھی اور روٹی کھانے سے بھی حانث ہوجائے گا کیونکہ مجازی معنی ایسے عام ہیں کہ حقیقت بھی اس میں داخل ہے، البتہ ستو کھانے سے حانث نہ ہوگا کیونکہ ستو عرف میں دوسری جنس ہے۔

دوسری مثال:۔ کسی نے قسم کھائی کہ اس نہر سے نہیں پیئے گا، تو اس کے حقیقی معنی ہیں، نہر سے منہ لگا کر پینا اور یہ مستعمل ہے، دیہاتوں میں لوگ نہر سے منہ لگا کر پیتے ہیں، اور مجازی معنی ہے چلو سے پینا یا برتن سے پینا، اور یہ معنی بھی متعارف ہے، ـــ تو امام صاحب نے حقیقی معنی مراد لئے، لہٰذا منہ لگا کر پینے سے حانث ہوجائے گا، برتن یا چلو سے پینے سے حانث نہ ہوگا۔

اور صاحبین مجاز متعارف مراد لیتے ہیں، لہٰذا منہ لگا کر پئے، چلو سے پئے یا برتن سے پئے، بہر صورت حانث ہو جائے گا، کیونکہ مجاز متعارف میں ہر طرح سے پینا داخل ہے۔

وَهٰذَا يَرْجِعُ اِلٰى اَصْلٍ وَهُوَ اَنَّ الْمَجَازَ خَلَفٌ عَنِ الْحَقِيْقَةِ فِى التَّكَلُّمِ عِنْدَ اَبِى حَنِيْفَةَ حَتّٰى صَحَّتِ الْاِسْتَعَارَةُ بِهٖ عِنْدَهٗ وَاِنْ لَمْ يَنْعَقِدْ لِاِيْجَابِ الْحَقِيْقَةِ كَمَا فِى قَوْلِهٖ لِعَبْدِهٖ وَهُوَ اَكْبَرُ سِنًّا مِنْهُ هٰذَا ابْنِىْ فَاعْتَبَرَ الرُّجْحَانَ فِى التَّكَلُّمِ فَصَارَتِ الْحَقِيْقَةُ اَوْلٰى وَعِنْدَهُمَا الْمَجَازُ خَلَفٌ عَنِ الْحَقِيْقَةِ فِى الْحُكْمِ وَفِى الْحُكْمِ لِلْمَجَازِ رُجْحَانٌ لِاشْتِمَالِهٖ عَلٰى حُكْمِ الْحَقِيْقَةِ فَصَارَ اَوْلٰى

ترجمہ:۔ اور یہ اختلاف لوٹتا ہے ایک اصل کی طرف اور وہ یہ کہ مجاز حقیقت کا خلیفہ ہے تکلم میں امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک، یہاں تک کہ صحیح ہے کلام سے استعارہ امام صاحب کے نزدیک، اگر چہ وہ کلام منعقد نہ ہوا ہو حقیقت کو ثابت کرنے کے لئے، جیسا کہ آقا کے قول میں اپنے غلام سے درانحالیکہ وہ غلام عمر میں اس سے بڑا ہو هذا ابنی یہ میرا بیٹا ہے، پس امام صاحب نے اعتبار کیا تکلم میں رجحان کا تو حقیقت اولی ہوگی، اور صاحبین کے نزدیک مجاز حقیقت کا خلیفہ ہے حکم کے اندر، اور حکم میں مجاز کو ترجیح ہے، مجاز کے مشتمل ہونے کی وجہ سے حقیقت کے حکم پر پس مجاز اولی ہوگا۔

تشریح:۔ مصنف علیہ الرحمۃ کہتے ہیں کہ اوپر جو امام صاحب اور صاحبین علیہما الرحمۃ کے درمیان حقیقت و مجاز میں اختلاف گزرا، وہ دراصل ایک دوسرے مختلف فیہ اصل پر مبنی ہے، وہ دوسری اختلافی اصل یہ ہے کہ امام صاحب اور صاحبین کے درمیان اس سلسلہ میں اختلاف ہے کہ مجاز حقیقت کا خلیفہ کس جہت سے ہے؟ حقیقت اصل ہے، مجاز خلیفہ ہے، اس میں تو سب کا اتفاق ہے، البتہ جہت میں اختلاف ہے۔

امام صاحب فرماتے ہیں کہ مجاز حقیقت کا خلیفہ تکلم میں ہے یعنی حقیقت کا تکلم اصل ہے اور مجاز کا تکلم خلیفہ ہے، لہٰذا امام صاحب کے نزدیک اگر حقیقت کا تکلم صحیح ہو یعنی حقیقت عربی قاعدے کے لحاظ سے اور ترکیب نحوی کے اعتبار سے صحیح ہو، تو اس کے تکلم کا صحیح ہونا مجاز کی طرف رجوع کرنے کے لئے کافی ہے، چاہے خارج میں اس کا وجود نہ ہو، اس کا معنی اور حکم نہ پایا جاتا ہو، حقیقت پر عمل ممکن نہ ہو، تو امام صاحب کے نزدیک اس کلام کو لغو ہونے سے بچانے کے لئے اس کو مجاز کی طرف پھیر دیا جائے گا، غرض امام صاحب کے نزدیک حقیقت کا لفظی اعتبار سے صحیح ہونا کافی ہے، کیونکہ حقیقت مجاز اصل میں لفظ ہی کے اوصاف ہیں، لہٰذا لفظ اور تکلم کا اعتبار ہوگا، پھر تکلم میں صحیح ہونے کے ساتھ اگر اس کا معنی بھی صحیح ہے تو یہی مراد ہوگا اور اس کا معنی ممکن الوجود نہیں ہے تو مجاز مراد لیا جائے گا، تاکہ کلام کا لغو ہونا لازم نہ

آئے۔

اور صاحبین کہتے ہیں کہ مجاز حقیقت کا خلیفہ حکم اور معنی میں ہے، کیونکہ کلام میں اصل معنی اور حکم ہی ہوتا ہے، لفظ تو صرف وسیلہ ہوتا ہے، لہٰذا جب حکم میں خلیفہ ہے تو حقیقت کا معنی کے لحاظ سے صحیح اور ممکن الوجود ہونا ضروری ہے، لہٰذا اگر حقیقی معنی ممکن الوجود ہو اور کسی عارض کی وجہ سے وہ معنی مراد نہ لئے جا سکے تو کلام کو مجاز کی طرف پھیرا جائے گا، اور اگر حقیقت کا معنی ممکن ہی نہ ہو تو کلام لغو ہو جائے گا اس کو مجاز کی طرف نہیں پھیرا جائے گا۔

مثال سے سمجھو، ایک بیس سالہ مولی نے اپنے ساٹھ سالہ غلام سے کہا هذا ابنی یہ میرا بیٹا ہے، تو امام صاحب کے نزدیک یہ کلام عربیت اور ترکیبِ نحوی کے لحاظ سے صحیح ہے، مبتدا خبر ہے، اگرچہ اس کے معنی ممکن الوجود نہیں ہیں، کیونکہ باپ چھوٹا اور بیٹا عمر میں بڑا نہیں ہوسکتا ہے، مگر تکلم میں کلام صحیح ہے تو کلام کو لغو نہیں کریں گے بلکہ اس کو مجاز کی طرف پھیر دینگے اور اس کا مجازی معنی حریت ہے، آزاد ہونا ہے، یہ مجاز اس لئے ہے کہ بنوت کو حریت لازم ہے، یعنی بیٹا ہمیشہ آزاد ہوتا ہے، پس هذا ابنی جب اس سے بیٹا ہونا مراد ہو ملزوم ہوا، اور هذا ابنی جب اس سے آزاد ہونا مراد لیا جائے لازم ہوا ملزوم بولکر لازم مراد لیا اور یہی مجاز ہے، پس ''هذا ابنی'' سے ''هذا حر'' مراد لیا جائے گا اور وہ ساٹھ سالہ غلام آزاد ہو جائے گا۔

صاحبین کے نزدیک ''هذا ابنی'' کے معنی ہی صحیح نہیں ہیں، یہ ممکن الوجود ہی نہیں، اس لئے کہ بیٹا عمر میں باپ سے بڑا نہیں ہوسکتا ہے، لہٰذا یہ کلام لغو ہو جائے گا، اس کو مجاز کی طرف نہیں پھیرا جائے گا، کیونکہ مجاز حقیقت کا خلیفہ حکم میں ہے تو حقیقت کا حکم اور معنی ممکن ہونا ضروری ہے، اور یہاں هذا ابنی کا معنی ممکن الوجود نہیں ہے، لہٰذا کلام لغو ہو جائے گا۔

واعتبر الرجحان:- جب یہ اصل مختلف فیہ آپ سمجھ گئے کہ امام صاحب کے نزدیک مجاز حقیقت کا خلیفہ تکلم میں ہے اور صاحبین کے نزدیک حکم میں خلیفہ ہے، تو مصنفؒ اب اصل مسئلہ میں اختلاف کا ذکر کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ امام صاحب تکلم میں ترجیح کا اعتبار کرتے ہیں یعنی اگر حقیقت پر عمل ممکن ہو تو تکلم بالحقیقہ، تکلم بالمجاز کی بنسبت اولی اور راجح ہے کیونکہ مجاز حقیقت کا خلیفہ تکلم میں ہے اور تکلم بالحقیقہ جب اس پر عمل ممکن بھی ہو تو یہ تکلم بالمجاز پر راجح ہے، لہٰذا حقیقت مستعملہ کو مجاز متعارف پر ترجیح ہوگی۔

اور صاحبین کے نزدیک چونکہ مجاز حقیقت کا خلیفہ حکم کے لحاظ سے ہے، اور حکم میں مجاز کو ترجیح حاصل ہے، اس لئے کہ مجازی معنی ایسے عام ہیں کہ حقیقی معنی بھی اس میں داخل ہو جاتے ہیں، جیسے عمومِ مجاز میں، اور اگر مجاز متعارف ہے تو بھی مجاز کو ترجیح حاصل ہے اس لئے کہ مجاز حقیقت کی بنسبت زیادہ مستعمل ہے، لہٰذا مجاز مراد لینا زیادہ اولی ہوگا،

چاہے مجاز متعارف ہو یا عمومِ مجاز ہو۔

مصنفؒ نے لاشتماله على حكم الحقيقة کہہ کر عمومِ مجاز کی ترجیح کو بیان کر دیا، مجاز متعارف کی ترجیح بیان نہیں ہوئی اگر اس کے بعد اما لغلبة استعماله بڑھا دیتے تو مجاز متعارف کی ترجیح بھی واضح ہو جاتی، یا صرف لغلبة استعماله کہتے تو بھی عمومِ مجاز اور مجاز متعارف دونوں کی ترجیح مفہوم ہو جاتی، کیونکہ عمومِ مجاز اور مجاز متعارف دونوں کا استعمال حقیقت سے زیادہ ہے۔

ثُمَّ جُمْلَةُ مَا تُتْرَكُ بِهِ الْحَقِيْقَةُ خَمْسَةٌ قَدْ تُتْرَكُ بِدَلَالَةِ مَحَلِّ الْكَلَامِ وَبِدَلَالَةِ الْعَادَةِ كَمَا ذَكَرْنَا وَبِدَلَالَةِ مَعْنًى يَّرْجِعُ اِلَى الْمُتَكَلِّمِ كَمَا فِيْ يَمِيْنِ الْفَوْرِ وَبِدَلَالَةِ سِيَاقِ النَّظْمِ كَمَا فِيْ قَوْلِهٖ تَعَالٰى فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيَكْفُرْ اِنَّا اَعْتَدْنَا لِلظّٰلِمِيْنَ نَارًا وَبِدَلَالَةِ اللَّفْظِ فِيْ نَفْسِهٖ كَمَا اِذَا حَلَفَ لَا يَاكُلُ لَحْمًا فَاَكَلَ لَحْمَ السَّمَكِ لَمْ يَحْنَثْ وَكَذَا اِذَا حَلَفَ لَا يَاكُلُ فَاكِهَةً فَاَكَلَ الْعِنَبَ لَمْ يَحْنَثْ عِنْدَ اَبِيْ حَنِيْفَةَ لِقُصُوْرٍ فِى الْمَعْنَى الْمَطْلُوْبِ فِى الْاَوَّلِ وَزِيَادَةٍ فِى الثَّانِيْ

ترجمہ:۔ پھر وہ تمام مقامات جہاں حقیقی معنی چھوڑ دئے جاتے ہیں پانچ ہیں، کبھی حقیقی معنی چھوڑ دئے جاتے ہیں محل کلام کی دلالت کی وجہ سے اور عادت کی دلالت کی وجہ سے جیسا کہ ہم ذکر کر چکے، اور ایسے معنی کی دلالت کی وجہ سے جو متکلم کی طرف لوٹتے ہیں جیسا کہ یمین فور میں، اور سیاق نظم کی دلالت کی وجہ سے جیسے اللہ تعالی کے اس فرمان میں ''پس جس کا جی چاہے ایمان لائے اور جس کا جی چاہے کفر کرے ہم نے ظالموں کے لئے جہنم تیار کر رکھی ہے اور لفظ کی اپنی ذات کے اعتبار سے دلالت کی وجہ سے جیسے کہ جب قسم کھائی کہ وہ گوشت نہیں کھائے گا'' پس اس نے مچھلی کا گوشت کھایا تو حانث نہیں ہوگا، اور اسی طرح جب قسم کھائی میوہ نہیں کھائے گا، پس اس نے انگور کھالی تو حانث نہیں ہوگا امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک، معنی مطلوب میں کمی کی وجہ سے اول میں اور زیادتی کی وجہ سے ثانی میں۔

تشریح:۔ یہاں مصنف علیہ الرحمہ ان مقامات کو بیان کر رہے ہیں جہاں حقیقی معنی چھوڑ کر مجازی معنی مراد لئے جاتے ہیں، وہ پانچ جگہیں ہیں۔

پہلی جگہ: محل کلام کی دلالت کی وجہ سے حقیقی معنی چھوڑ دئے جاتے ہیں یعنی جس محل میں کلام واقع ہو رہا ہے وہ محل حقیقی معنی قبول کرنے کی صلاحیت نہیں رکھتا ہے، حقیقی معنی مراد لینے سے یا تو کذب لازم آتا ہے یا اور کوئی وجہ سے محل حقیقی معنی کی صلاحیت نہیں رکھتا ہے، حالانکہ اس کا وقوع قرآن وحدیث میں ہے لہٰذا حقیقی معنی چھوڑ کر مجازی معنی

مراد لیں گے، جیسے لا یستوی الاعمی و البصیر، لا یستوی اصحاب النار و اصحاب الجنة-اندھا اور بینا برابر نہیں ہو سکتے ہیں، جہنم والے اور جنت والے برابر نہیں ہو سکتے ہیں، اس کلام کے حقیقی معنی یہ ہیں کہ ان دونوں کے درمیان کسی چیز میں برابری نہیں ہے، حالانکہ ایسا نہیں ہے، بلکہ بصر اور عدم بصر میں برابری نہیں ہے، اس کے علاوہ بہت صفات میں مثل انسان ہونے میں، ناطق ہونے میں وغیرہ برابری ہے، لہٰذا تمام اوصاف میں مساوات کی نفی سے کذب لازم آئے گا، اسی طرح جنتی اور جہنمی میں بھی بہت سی صفات میں برابری ہے، لہٰذا تمام اوصاف میں مساوات کی نفی سے کذب لازم آئے گا، اور اللہ کے کلام میں کذب محال ہے، لہٰذا مجازی معنی یعنی بعض صفات میں مساوات کی نفی مراد ہوگی۔

اسی طرح حدیث میں فرمایا انما الاعمال بالنیات، اعمال نیت سے ہوتے ہیں یعنی اعمال کا وجود نیتوں سے ہوتا ہے، اور یہی حقیقی معنی ہیں، حالانکہ بغیر نیت کے بھی عمل ہوجاتے ہیں، تو حقیقی معنی مراد لینے سے حدیث میں کذب لازم آتا ہے، اس لیے کلام کو مجازی معنی کی طرف پھیر دیں گے، اور مجازی معنی ہیں اعمال پر ثواب بغیر نیت کے نہیں ملتا ہے، عمل تو ہوجاتا ہے۔

دوسری جگہ: دلالتِ عادت کی وجہ سے یعنی لفظ جب بولا جاتا ہے تو عادۃً اور عرف میں اس کے حقیقی معنی مراد نہیں ہوتے بلکہ مجازی معنی مراد ہوتے ہیں، لہٰذا دلالتِ عادت کی وجہ سے حقیقی معنی متروک ہوں گے، مگر یہ بات ذہن میں رہے کہ دلالت کی وجہ سے حقیقی معنی اس وقت متروک ہوں گے، جب حقیقی معنی مستعمل نہ ہوں، ورنہ امام صاحب کے نزدیک مجاز کے مقابلہ میں حقیقتِ مستعملہ پر عمل اولی ہوگا، جس کی تقریر سابق میں گذری۔

اس کی مثال جیسے صلوۃ، صوم، حج وغیرہ ارکان کہ صلوۃ کے حقیقی معنی دعا کے ہیں، مگر عادت اور عرف میں یہ معنی متروک ہیں، اور اس کے مجازی معنی مراد ہوتے ہیں، یعنی نماز، ایسے ہی صوم کے حقیقی معنی رکنا، مجازی معنی مخصوص عبادت، حج کے معنی ارادہ کرنا، مجازی معنی مخصوص ارکان کے ساتھ زیارت بیت اللہ، ایسے ہی جب کسی نے کہا اس درخت سے نہیں کھائے گا، فلاں کے گھر میں قدم نہیں رکھے گا وغیرہ یہ سب مثالیں ہیں جن کی تفصیل گزر چکی۔

تیسری جگہ: ایسے معنی کی دلالت کی وجہ سے جو متکلم کی طرف لوٹتے ہیں، یعنی متکلم میں ایسے معنی پیدا ہوجائیں جو حقیقی معنی چھوڑنے پر دلالت کرے اور محسوس ہوجائے کہ متکلم کا مقصد حقیقی معنی مراد لینا نہیں ہے تو اس وقت بھی حقیقی معنی کو چھوڑ کر مجازی معنی مراد لئے جاتے ہیں، جیسے یمین فور یعنی غصہ کے وقت کھائی ہوئی قسم، اس کو یمین فور اس لئے کہتے ہیں کہ جوشِ غضب میں یہ قسم ہوتی ہے، اس میں ٹھہراؤ نہیں ہوتا، جیسے میاں بیوی میں جھگڑا ہونے کے وقت بیوی گھر سے نکلنے لگی تو شوہر نے غصہ میں کہا- ان خرجت فانت طالق -اگر تو گھر سے نکلی تو تجھے طلاق ہے، یہ سن کر

عورت رک گئی، آدھ ایک گھنٹہ کے بعد جب اس کا غصہ ٹھنڈا ہو گیا اور نکلی تو طلاق نہیں پڑے گی، کیونکہ اس کے حقیقی معنی تو عام ہیں کہ جب بھی نکلی تو طلاق، اور مجازی معنی ہیں، اس معین وقت کا خروج، تو یہاں یہی مجازی معنی مراد ہے، حقیقی معنی مراد نہیں ہے کیونکہ غصہ کے معنی جو عورت کے نکلنے کے وقت متکلم میں پیدا ہوئے وہ دلالت کرتے ہیں کہ یہ معین نکلنا مراد ہے، اس کا غصہ قرینہ ہے کہ مطلق نکلنا شوہر کا مقصد نہیں ہے، لہٰذا اس وقت اگر عورت نکلی تو طلاق واقع ہو جائے گی، اور غصہ ٹھنڈا ہونے کے بعد نکلی تو طلاق واقع نہ ہوگی۔

چوتھی جگہ: سیاق کلام کی دلالت کی وجہ سے حقیقی معنی چھوڑ دئے جاتے ہیں، یعنی کلام میں ایسا کوئی لفظی قرینہ ہوتا ہے جو دلالت کرتا ہے کہ یہاں حقیقی معنی مراد نہیں ہے جیسے اللہ تعالی کا ارشاد ''جو چاہے ایمان لائے اور جو چاہے کفر کرے، بے شک ہم نے ظالموں کے لئے آگ تیار کر رکھی ہے'' اس کلام کے حقیقی معنی ہے کہ اللہ تعالی ایمان وکفر میں اختیار دے رہے ہیں، یعنی چاہو تو ایمان لاؤ، چاہو تو کفر کرو، دونوں کا اختیار ہے — مگر یہ معنی مراد نہیں ہے کیونکہ کلام میں اگلا جملہ انا اعتدنا للکافرین قرینہ ہے، جو بتلا رہا ہے کہ یہاں حقیقی معنی مراد نہیں ہے، بلکہ مجازی معنی مراد ہے یعنی زجر وتوبیخ مقصود ہے۔

پانچویں جگہ: کبھی لفظ کی ذاتی دلالت کی وجہ سے حقیقی معنی چھوڑ دئے جاتے ہیں یعنی لفظ اپنے مادہ اور ماخذ اشتقاق کے لحاظ سے جس معنی پر دلالت کرتا ہے وہ معنی اس میں نہیں پائے جاتے، اس لئے حقیقی معنی چھوڑ دیے، تو یہ لفظ کی ذاتی دلالت ہوئی مثلاً لفظ اپنے مادے اور اشتقاق کے لحاظ سے ایسے معنی کے لئے وضع ہوا ہے، جس میں قوت اور شدت کے معنی ہیں، تو اس کے افراد میں سے وہ نکل جائینگے جس میں یہ معنی ناقص ہیں، ایسے ہی کوئی لفظ ایسے معنی کے لئے وضع کیا گیا ہے جس میں ضعف اور نقصان کے معنی ہیں، تو اس کے افراد میں سے وہ نکل جائیں گے جن میں یہ معنی زیادتی کے ساتھ پائے جاتے ہیں۔

الحاصل لفظ اپنی وضع کے اعتبار سے تو اپنے تمام افراد کو شامل ہے مگر اپنے مادے اور ماخذ اشتقاق کی وجہ سے صرف ان ہی افراد کو شامل رہے گا جن میں یہ معنی — جس پر یہ لفظ اپنے مادے اور ماخذ اشتقاق سے دلالت کرتا ہے — برابر درجہ کے ہوں، اور جن افراد میں وہ معنی کمی کے ساتھ یا زیادتی کے ساتھ پائے جائینگے وہ افراد خارج ہو جائیں گے۔

مثال سے سمجھو، کسی نے قسم کھائی کہ وہ گوشت نہیں کھائے گا، اگر اس نے مچھلی کا گوشت کھالیا، تو حانث نہ ہوگا کیونکہ خود لفظ کی دلالت سے معلوم ہوتا ہے کہ مچھلی کا گوشت اس میں داخل نہیں ہے، کیونکہ لحم التحام سے بنا ہے اور اس میں شدت کے معنی ہیں، اور مچھلی کے گوشت میں خون نہ ہونے کہ سبب شدت نہیں ہے، لہٰذا مچھلی خارج ہو جائے گی

،حالانکہ لحم میں وضع کے اعتبار سے مچھلی بھی داخل ہے مگر لفظ کے مادے کی دلالت کی وجہ سے وہ خارج ہوجائے گی ،اور مچھلی کے علاوہ باقی خون والے حلال جانوروں کا گوشت اس میں داخل رہے گا۔

دوسری مثال کسی نے قسم کھائی کہ وہ فاکھہ نہیں کھائے گا ،اگر اس نے انگور کھالی تو حانث نہ ہوگا کیونکہ لفظ فاکہہ مادہ کے اعتبار سے دلالت کرتا ہے ایسی چیز پر جس میں فرحت ولذت ہو،یعنی جو چیز فرحت ولذت کے طور پر کھائی جائے ،اس میں غذائیت اور بدن کا قوام نہ ہو۔۔۔۔اور انگور میں فرحت ولذت کے ساتھ غذائیت بھی ہے،تو فاکہہ کے معنی انگور میں زیادتی کے ساتھ پائے گئے ،لہٰذا امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک حانث نہ ہوگا ،صاحبین کے نزدیک حانث ہوجائے گا،تفصیل کے لئے ہدایہ کی مراجعت کریں۔

بہرحال مچھلی میں لحم کے معنی کمی کے ساتھ پائے جارہے ہیں اور انگور میں فاکہہ کے معنی زیادتی کے ساتھ پائے جارہے ہیں ،لہٰذا مچھلی لحم میں اور انگور فاکہہ میں داخل نہ ہوگی ،لہٰذا گوشت نہ کھانے کی قسم کھانے والا مچھلی کا گوشت کھانے سے اور فاکہہ نہ کھانے کی قسم کھانے والا انگور کھانے سے امام صاحب کے نزدیک حانث نہ ہوگا ،اور صاحبین کے نزدیک حانث ہوجائے گا۔

مشائخ نے لکھا ہے کہ امام صاحب اور صاحبین کا یہ اختلاف عرف وزمان کے اختلاف کی وجہ سے ہے،امام صاحب نے اپنے زمانے اور عرف کے اعتبار سے فتوٰی دیا ہے،اور صاحبین نے اپنے زمانے کے عرف کے لحاظ سے، صاحبین کے زمانے میں عرف بدل گیا تھا۔

تنبیہ: یمین کا مدار عرف پر ہے،لہٰذا ہر علاقہ کے عرف کے اعتبار سے حکم ہوگا ،اگر کسی علاقہ میں مچھلی کے گوشت پر گوشت کا اطلاق ہوتا ہے،اور عام عرف یہی ہے تو مچھلی کے گوشت سے حانث ہوجائے گا۔

وَاَمَّا الصَّرِيْحُ فَمِثْلُ قَوْلِهٖ بِعْتُ وَاشْتَرَيْتُ وَوَهَبْتُ وَحُكْمُهٗ تَعَلُّقُ الْحُكْمِ بِعَيْنِ الْكَلَامِ وَقِيَامُهٗ مَقَامَ مَعْنَاهُ حَتّٰى اسْتَغْنٰى عَنِ الْعَزِيْمَةِ لِاَنَّهٗ ظَاهِرُ الْمُرَادِ وَحُكْمُ الْكِنَايَةِ اَنَّهٗ لَايَجِبُ الْعَمَلُ بِهٖ اِلَّا بِالنِّيَّةِ لِاَنَّهٗ مُسْتَتِرُ الْمُرَادِ وَذٰلِكَ مِثْلُ الْمَجَازِ قَبْلَ اَنْ يَّصِيْرَ مُتَعَارَفًا

ترجمہ:۔ اور بہرحال صریح پس جیسے اس کا قول بِعْتُ، اشتریت اور وھبت اور صریح کا حکم حکم کا متعلق ہونا ہے عین کلام کے ساتھ اور کلام کا اپنے معنی کے قائم مقام ہونا ہے، یہاں تک کہ صریح نیت سے بے نیاز ہوگا اس لئے کہ اس کی مراد ظاہر ہے،اور کنایہ کا حکم یہ ہے کہ اس پر عمل واجب نہیں ہوگا مگر نیت سے،اس لئے کہ اس کی مراد پوشیدہ ہے

اور کنایہ مجاز کی طرح ہے اس کے متعارف ہونے سے پہلے۔

تشریح:۔ مصنف علیہ الرحمۃ یہاں سے صریح اور کنایہ کی بحث شروع کررہے ہیں، صریح کی تعریف نہیں کی کیونکہ اس کی تعریف ظاہر تھی، صرف اشارہ کردیا کہ صریح اس کو کہتے ہیں جس کی مراد بالکل ظاہر ہو، جیسے بعت، اشتریت، وھبت، ان الفاظ میں بیع، شراء اور ھبہ کے ثبوت کے لئے نیت کی ضرورت نہیں ہے کیونکہ یہ الفاظ صریح ہیں۔

صریح کا حکم یہ ہے کہ صریح میں متکلم کی نیت اور ارادہ کی ضرورت نہیں ہے، کیونکہ اس کے معنی ایسے ظاہر ہیں کہ لفظ خود معنی کی جگہ پر ہے، اس میں کوئی دوسرا احتمال ہوتا ہی نہیں، جیسے کسی نے بلا ارادہ بھی انت طالق کہا تو طلاق واقع ہوجائے گی، چاہے وہ کہے کہ میری مراد طلاق کی نہیں ہے، کیونکہ لفظ صریح ہے۔

مصنف علیہ الرحمۃ نے کنایہ کی تعریف بھی نہیں کی، صرف اشارہ کیا کہ کنایہ اس کو کہتے ہیں جس کی مراد پوشیدہ ہو بغیر نیت کے ظاہر نہ ہوسکے۔

کنایہ کا حکم یہ ہے کہ اس پر عمل بغیر نیت کے واجب نہیں ہے، کیونکہ اس کے معنی میں تردد ہے، لہٰذا اس میں نیت یا اس کے قائم مقام چیز (مثلاً کوئی قرینہ) کی ضرورت پڑے گی، جب نیت سے اس کا خفا دور ہوجائے گا تو اس پر عمل واجب ہوگا۔

وذلک مثل المجاز:۔ مصنف علیہ الرحمۃ کہتے ہیں کہ کنایہ میں چونکہ خفا اور پوشیدگی ہوتی ہے، اس کی مراد ظاہر نہیں ہوتی ہے، تو یہ ایسا ہی ہے جیسے مجاز جب وہ متعارف نہ ہو، کیونکہ متعارف ہونے سے پہلے مجاز میں بھی خفا اور پوشیدگی ہوتی ہے، ہاں جب مجاز متعارف ہوجائے تو خفا اور تردد ختم ہوجاتا ہے، لہٰذا پھر مجاز کنایہ نہیں رہے گا بلکہ صریح ہوجائے گا، تو گویا مجاز جب تک متعارف نہ ہو وہ کنایہ ہی سمجھا جاتا ہے مصنفؒ کی عبارت سے اس طرف اشارہ ہے کہ کنایہ جیسے حقیقت میں ہوتا ہے ایسے ہی مجاز میں بھی ہوتا ہے۔

وَسُمِیَ الْبَائِنُ وَالْحَرَامُ وَنَحْوُهُمَا كِنَايَاتِ الطَّلَاقِ مَجَازًا لِاَنَّهَا مَعْلُوْمَةُ الْمَعَانِیْ لٰكِنَّ الْاَبْهَامَ فِيْمَا يَتَّصِلُ بِهٖ وَتَعْمَلُ فِيْهِ فَلِذٰلِكَ شَابَهَتِ الْكِنَايَاتِ فَسُمِّيَتْ بِذٰلِكَ مَجَازًا وَلِهٰذَا الْاَبْهَامِ اُحْتِيْجَ اِلَى النِّيَّةِ فَاِذَا زَالَ الْاِبْهَامُ بِالنِّيَّةِ وَجَبَ الْعَمَلُ بِمَوْجِبَاتِهَا مِنْ غَيْرِاَنْ تُجْعَلَ عِبَارَةً عَنِ الصَّرِيْحِ وَلِذٰلِكَ جَعَلْنَاهَا بَوَائِنَ

ترجمہ:۔ اور نام رکھا گیا بائن، حرام اور ان دونوں الفاظ کے مانند کا کنایاتِ طلاق مجازاً، اس لئے کہ ان الفاظ

کے معانی معلوم ہیں، لیکن ابہام اس محل میں ہے جس کے ساتھ یہ الفاظ متصل ہوتے ہیں اور جس محل کے اندر یہ الفاظ عمل کرتے ہیں، پس اسی ابہام کی وجہ سے یہ الفاظ کنایات کے مشابہ ہوگئے، پس نام رکھ دیا گیا ان الفاظ کا کنایات کے ساتھ مجازاً، اور اسی ابہام کی وجہ سے نیت کی ضرورت پیش آتی ہے، پس جب ابہام نیت سے زائل ہو جائے گا تو واجب ہوگا عمل کرنا ان الفاظ کے مقتضیات پر، بغیر اس کے کہ ان الفاظ کو صریح سے عبارت قرار دیا جائے، اور اسی وجہ سے کر دیا ہم نے ان الفاظ کو بوائن۔

تشریح:۔ مصنف علیہ الرحمۃ ایک سوال مقدر کا جواب دے رہے ہیں کہ حضرت! آپ نے فرمایا کہ کنایہ وہ ہے جس کی مراد پوشیدہ ہو، حالانکہ طلاق بائن کے الفاظ جن کو کنائی الفاظ کہا جاتا ہے جیسے بائن، حرام، بتۃ وغیرہ ان سب الفاظ کے معنی معلوم ہیں، جیسے بائن بینونت سے ہے معنی جدا ہونا، حرام حرمت سے ہے معنی روکنا، بتۃ کے معنی کاٹنا، تو ان سب الفاظ کے معنی معلوم ہیں اور یہ الفاظ اپنے معنی میں استعمال بھی ہوتے ہیں، تو پھر ان کو کنایہ کیوں کہا جاتا ہے؟

فما الجواب

اس کا جواب دے رہے ہیں کہ ان الفاظ کو کنایہ مجازاً کہا جاتا ہے، حقیقۃ کنایہ نہیں کہا جاتا ہے، کیونکہ ان کے معنی معلوم ہیں، اس میں کوئی ابہام نہیں ہے، البتہ یہ الفاظ جس محل میں استعمال ہوتے ہیں، اور جس محل میں عمل کرتے ہیں اس محل میں ابہام ہے جیسے انت بائن، تو جدا ہے، اس کے معنی معلوم ہیں مگر یہ جس محل یعنی عورت میں استعمال ہوتے ہیں، اس میں ابہام آ گیا کہ عورت جدا ہے تو کس سے جدا ہے؟ مال سے، جمال سے یا شوہر سے، لہٰذا یہ الفاظ محل کے ابہام کی وجہ سے حقیقۃ کنایہ کے مشابہ ہو گئے، اس لئے مجازاً ان کو کنایہ کہہ دیا گیا، لہٰذا جب محل کے لحاظ سے ابہام آ گیا تو اب نیت کی ضرورت پڑے گی، جب شوہر نے نیت کر لی کہ میری مراد خود اپنے سے جدا کرنا ہے تو نیت سے ابہام دور ہو گیا، اب یہ الفاظ اپنے مقتضی کے مطابق عمل کریں گے یعنی ان سے طلاق بائن واقع ہوگی، کیونکہ ان الفاظ کا مقتضی اور مدلول (کاٹنا، جدا ہونا وغیرہ) طلاق بائن ہی ہے، طلاق رجعی نہیں ہے۔

بہر حال ان الفاظ میں محل کے لحاظ سے ابہام آ گیا، تو ان کو مجازاً کنایہ کہہ دیا، اسی لئے نیت کے بعد یہ الفاظ خود اپنے مقتضی کے مطابق عمل کرتے ہیں، ایسا نہیں ہے کہ ان الفاظ کو حقیقۃً کنایہ بنایا گیا ہو، کیونکہ اگر حقیقۃ کنایہ ہوتے تو صریح طلاق سے کنایہ ہوتے اور طلاق رجعی واقع ہوتی یعنی حقیقۃ کنایہ ہوتے تو انت بائن بولکر انت طالق مراد ہوتا اور اس سے طلاق رجعی واقع ہوتی، من غیر ان یجعل عبارۃ عن الصریح سے یہی بات کہہ رہے ہیں کہ ان الفاظ میں جب نیت سے ابہام دور ہو گیا تو یہ الفاظ اپنے مقتضی پر عمل کرینگے، بغیر اس کے کہ ان الفاظ کو صریح طلاق سے کنایہ کیا جائے، اسی لئے ہم نے ان الفاظ کو بائن قرار دیا۔ انتہی

اِلَّافِیْ قَوْلِ الرَّجُلِ اِعْتَدِّیْ لِاَنَّ حَقِیْقَتَہٗ لِلْحِسَابِ وَلَااَثَرَلِذٰلِکَ فِی النِّکَاحِ وَالْاِعْتَدَادُیَحْتَمِلُ اَنْ یُّرَادَ بِہٖ مَایُعَدُّ مِنْ غَیْرِ الْاَقْرَاءِ فَاِذَانَوَی الْاَقْرَاءَ وَزَالَ الْاِبْہَامُ بِالنِّیَّۃِ وَجَبَ بِہٖ الطَّلَاقُ بَعْدَ الدُّخُوْلِ اِقْتِضَاءً وَقَبْلَ الدُّخُوْلِ جُعِلَ مُسْتَعَارًامَحْضًاعَنِ الطَّلَاقِ لِاَنَّہٗ سَبَبُہٗ فَاسْتُعِیْرَالْحُکْمُ لِسَبَبِہٖ

ترجمہ:۔ مگر مرد کے قول اعتدی میں اس لئے کہ اس قول کی حقیقت حساب کے لئے ہے اور حساب کا کوئی اثر (دخل) نہیں ہے نکاح ختم کرنے میں اور اعتداد احتمال رکھتا ہے کہ اس سے مراد لی جائے وہ چیز جو شمار کی جاتی ہے حیض کے علاوہ، پس جب اس نے حیض کی نیت کی اور ابہام زائل ہو گیا نیت سے، تو ثابت ہو جائیگی اس سے طلاق دخول کے بعد اقتضاءً اور دخول سے پہلے، اس قول کو بنایا جائے گا مستعار محض طلاق سے، اس لئے کہ طلاق اعتداد کا سبب ہے، پس حکم (مسبب) کا استعارہ کیا گیا اس کے سبب کے لئے۔

تشریح:۔ مصنف علیہ الرحمۃ فرماتے ہیں کہ تمام الفاظ کنایات سے طلاق بائن واقع ہوتی ہے، مگر تین الفاظ ایسے ہیں کہ ان کے کنایہ ہونے کے باوجود اور ان میں نیت کی حاجت ہونے کے باوجود ان سے ایک طلاق رجعی پڑتی ہے، وہ تین لفظ یہ ہیں، اعتدی، استبرئی، انت واحدۃ۔

پہلا لفظ اعتدی ہے، اس کے معنی ہیں شمار کرنا، اور اس حقیقی معنی کو قطع نکاح میں کوئی دخل نہیں ہے جیسے پہلے الفاظ بائن حرام وغیرہ کے معانی کو دخل تھا، بہر حال اعتدی سے طلاق رجعی واقع ہوگی، اس لئے کہ اعتدی کے معنی ہیں شمار کرنا، تو اس میں احتمال اور ابہام ہے کہ کیا شمار کرے؟ پیسے شمار کرے، اللہ کی نعمتیں شمار کرے، یا حیض شمار کرے، جب شوہر نے نیت کی کہ حیض شمار کرے تو ابہام دور ہو گیا، اب دیکھیں گے کہ عورت مدخول بھا ہے یا غیر مدخول بھا؟ اگر مدخول بھا ہے یعنی شوہر اس سے دخول کر چکا ہے اور اس کو کہہ رہا ہے کہ عدت گذارنے کے لئے حیض شمار کر، تو اس سے پہلے اقتضاءً طلاق کو مقدر مانا جائے گا، کیونکہ بغیر طلاق کے عدت گذارنا نہیں ہوتا ہے، تو گویا شوہر نے یوں کہا ''میں نے طلاق دی تو عدت گذار، اور جب طلاق کو مقدر مانا، جو صریح لفظ ہے، تو اس سے طلاق رجعی واقع ہوگی۔

اور اگر عورت غیر مدخول بھا ہے، تو اس پر عدت نہیں ہے، لہٰذا غیر مدخول بھا میں اعتدی سے مجازاً طلاق مراد لینگے، کیونکہ عدت گذارنا اور طلاق دونوں میں سببیت کا علاقہ ہے، طلاق سبب ہے اور عدت گذارنا مسبب ہے تو یہاں مسبب بولکر سبب مراد لیا، لہٰذا اس سے بھی طلاق رجعی پڑے گی۔

مگر اس پر یہ سوال پیدا ہوگا کہ پہلے تو آپ نے بتایا تھا کہ سبب اور مسبب میں اتصال کمزور ہوتا ہے، تو استعارہ

جانبین سے درست نہیں ہے، بلکہ ایک طرف سے استعارہ درست ہے، سبب بولکر مسبب مراد لینا درست ہے مگر مسبب بولکر سبب مراد لینا درست نہیں ہے تو یہاں آپ نے کیسے مسبب بولکر سبب مراد لیا؟

جواب یہ ہے کہ وہ بات عام حالات میں تھی لیکن اگر مسبب ایسا ہے جو سبب کے ساتھ خاص ہے تو استعارہ درست ہے اور یہاں مسبب یعنی عدت گذارنا سبب یعنی طلاق کے ساتھ خاص ہے بغیر طلاق کے عدت گذارنا نہیں ہوتا ہے، لہٰذا استعارہ درست ہے ـــ جیسے انی ارانی اعصر خمرًا یہاں خمر سے مراد انگور ہے، انگور سبب ہے اور خمر مسبب ہے، یہاں بھی مسبب بولکر سبب مراد لیا کیونکہ مسبب سبب کے ساتھ خاص ہے، شراب بغیر انگور کے نہیں بنتی ہے۔

وَكَذٰلِكَ قَوْلُهُ اِسْتَبْرِئِیْ رَحِمَكِ وَقَدْ جَاءَتْ بِهِ السُّنَّةُ اَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ لِسَوْدَةَ رَضِيَ اللّٰهُ عَنْهَا اِعْتَدِّیْ ثُمَّ رَاجَعَهَا وَكَذٰلِكَ اَنْتِ وَاحِدَةٌ يَحْتَمِلُ نَعْتًا لِلطَّلْقَةِ وَيَحْتَمِلُ صِفَةً لِلْمَرْأَةِ فَاِذَا زَالَ الْاِبْهَامُ بِالنِّيَّةِ كَانَ دَلَالَةً عَلَى الصَّرِيْحِ لَا عَامِلًا بِمُوْجَبِهٖ

ترجمہ:۔ اور ایسے ہی شوہر کا قول "استبرئی رحمک"، اور تحقیق کہ اس کے بارے میں حدیث وارد ہوئی ہے کہ نبی کریم ﷺ نے حضرت سودہ رضی اللہ عنہا سے فرمایا اعتدی پھر آپ ﷺ نے ان سے رجوع فرمالیا ، اور ایسے ہی "انت واحدۃ" ہے، یہ لفظ احتمال رکھتا ہے طلقۃ کی صفت کا، اور احتمال رکھتا ہے عورت کی صفت کا، پس جب نیت سے ابہام دور ہوگیا تو یہ لفظ دلیل ہوگا طلاق صریح پر نہ کہ عمل کرنے والا اپنے مقتضی پر۔

تشریح:۔ دوسرا کنائی لفظ جس سے طلاق رجعی واقع ہوتی ہے، استبرئی رحمک ہے، اس کے معنی ہیں تو اپنے رحم کو پاک کرلے، اس میں دو احتمال ہے (۱) تو بچہ کے لئے رحم پاک کر یعنی حیض سے رحم پاک کر، تاکہ میں وطی کروں اور بچہ کی امید ہو، (۲) دوسرے شوہر کے لئے رحم پاک کر ـــ تو اس میں ابہام آگیا، اب نیت کی ضرورت پڑے گی، جب شوہر نے نیت کرلی کہ دوسرے شوہر کے لئے رحم پاک کرنا میری مراد ہے، تو یہاں بھی وہی دو صورتیں ہوں گی، مدخول بھا اور غیر مدخول بھا جو اعتدی میں تھی بالکل وہی تقریر یہاں بھی ہے کہ اگر عورت مدخول بھا ہے تو استبرئی سے پہلی طلاق کو مقدر مانا جائے گا، تو گویا شوہر نے یوں کہا کہ میں نے تجھے طلاق دی تو دوسرے شوہر کے لیے رحم پاک کر، اور جب طلاق کو مقدر مانا جو صریح لفظ ہے تو طلاق رجعی واقع ہوگی اور اگر عورت غیر مدخول بھا ہے تو استبرائی سے مجازا طلاق مراد لیں گے، تو یہاں بھی طلاق رجعی واقع ہوگی۔

مصنف علیہ الرحمۃ "اعتدی" سے طلاق رجعی واقع ہونے پر دلیل میں ایک حدیث لائے کہ ایک مرتبہ

حضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم حضرت سودہ رضی اللہ عنہا کے پاس آئے، تو آپ نے دیکھا کہ وہ جنگِ بدر میں قتل ہونے والے بعض اپنے رشتہ داروں پر رو رہی ہیں، اور مشرکین مکہ کے اشعار سے مرثیہ پڑھ رہی ہیں، آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کو نا گوار گذرا، تو آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے اعتدی سے طلاق دی، حضرت سودہ رضی اللہ عنہا کو ندامت ہوئی اور درخواست کی کہ یا رسول اللہ! مجھے اپنے نکاح میں باقی رکھیں، میں اپنی باری حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کو دے رہی ہوں، میری تو ایک ہی آرزو ہے کہ قیامت کے دن مجھے آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی بیوی ہونے کا شرف ملے ــــ تو آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے رجوع کرلیا، معلوم ہوا کہ اعتدی سے طلاق رجعی واقع ہوتی ہے۔

حدیث "اعتدی" کے بعد ذکر کرنی چاہیے مگر مصنف علیہ الرحمۃ نے "استبرئی" کے بعد ذکر کی، شاید اس میں یہ بات ملحوظ ہو کہ استبرئی اور اعتدی دونوں کا حکم یکساں ہے، یہ بتانے کے لئے استبرئی کے بعد لائے۔ واللہ اعلم

تیسرا کنائی لفظ "انت واحدۃ" ہے، اس میں کئی احتمال ہیں، تو یکتا ہے حسن و جمال میں، تو یکتا ہے دینداری میں، یا تو ایک طلاق والی ہے، لہٰذا ابہام پیدا ہو گیا، اب نیت کی ضرورت پڑے گی، جب شوہر نے نیت سے معنی واضح کردئے کہ میری مراد تو ایک طلاق والی ہے، تو ابہام دور ہو گیا، تو یہاں طلاق مضمر اور پوشیدہ ہے اور صریح ہے، لہٰذا طلاق رجعی واقع ہوگی، جیسے شوہر صریح لفظ ذکر کرتا تو بھی طلاق رجعی واقع ہوتی، تو اسی طرح جب طلاق مضمر ہے تو بھی طلاق رجعی واقع ہوگی۔

لا عاملاً بموجبه سے کہہ رہے ہیں کہ یہ واحدۃ کا لفظ صریح طلاق پر دلیل بن گیا نہ یہ کہ یہ لفظ اپنے مقتضی اور موجب پر عامل ہے، کیونکہ اس کا مقتضی تو توحد ہے، جس کا طلاق سے کوئی تعلق نہیں ہے۔

ثُمَّ الْاَصْلُ فِی الْکَلَامِ هُوَ الصَّرِیْحُ فَاَمَّا الْکِنَایَةُ فَفِیْهَا ضَرْبُ قُصُوْرٍ مِنْ حَیْثُ اَنَّهٗ یَقْصُرُ عَنِ الْبَیَانِ بِدُوْنِ النِّیَّةِ وَظَهَرَ هٰذَا التَّفَاوُتُ فِیْمَا یُدْرَأُ بِالشُّبُهَاتِ حَتّٰی اَنَّ الْمُقِرَّ عَلٰی نَفْسِهٖ بِبَعْضِ الْاَسْبَابِ الْمُوْجِبَةِ لِلْعَقُوْبَةِ مَالَمْ یَذْکُرِ اللَّفْظَ الصَّرِیْحَ لَایَسْتَوْجِبُ الْعُقُوْبَةَ

ترجمہ:۔ پھر اصل کلام میں وہ صریح ہے، پس بہر حال کنایہ تو اس میں ایک طرح کا قصور ہے، اس حیثیت سے کہ وہ قاصر ہے بیان سے بغیر نیت کے، اور یہ تفاوت ظاہر ہوگا ان احکام میں جو شبہات سے دور ہو جاتے ہیں، یہاں تک کہ وہ شخص جو اقرار کرنے والا ہو اپنی ذات پر ان بعض اسباب کا جو سزا کو واجب کرتے ہیں تو جب تک وہ نہیں ذکر کرے گا صریح لفظ، وہ سزا کا مستحق نہیں ہوگا۔

تشریح:۔ مصنف علیہ الرحمۃ کہتے ہیں کہ صریح وکنایہ میں اصل صریح ہے، کنایہ اصل کے خلاف ہے، کیونکہ کلام سے مقصود سمجھنا سمجھانا ہوتا ہے، اور صریح میں یہ بات کامل طریقہ پر ہوتی ہے، کیونکہ اس میں نیت کی ضرورت نہیں ہوتی ہے، اور کنایہ کلام کو سمجھنے سمجھانے میں کامل نہیں ہوتا ہے، کیونکہ اس میں نیت کی ضرورت پڑتی ہے، بغیر نیت یا قائم مقام نیت (دلالت حال وغیرہ) کے کنایہ اپنے معنی کو واضح نہیں کرسکتا ہے، تو گویا اس میں ایک گونہ قصور ہوتا ہے۔

یہ فرق صریح اور کنایہ کا — کہ صریح کی مراد واضح ہوتی ہے اور کنایہ کی مراد پوشیدہ ہوتی ہے — ان احکام میں ظاہر ہوگا جو شبہات سے ساقط ہوجاتے ہیں، جیسے حدود و کفارات، تو یہ احکام صریح سے ثابت ہوجائینگے اور کنایہ سے ثابت نہ ہوں گے، کیونکہ کنایہ میں خود ایک طرح کا شبہ موجود ہے، اس میں مختلف احتمالات ہونے کی وجہ سے، لہٰذا اگر کوئی شخص حدود و کفارات میں صریح لفظ کے بجائے کنایہ لفظ سے اپنے اوپر کوئی اقرار کرے جیسے کہے کہ میں نے فلاں عورت سے جماع کیا یا اس سے ناجائز صحبت کی وغیرہ تو چونکہ یہ لفظ زنا پر صریح نہیں ہے، لہٰذا اس سے زنا کا ثبوت نہ ہوگا، جب تک صریح لفظ نہ کہے جیسے کہے کہ میں نے زنا کیا۔

وَالْقِسْمُ الرَّابِعُ فِیْ مَعْرِفَةِ وُجُوْهِ الْوُقُوْفِ عَلٰی اَحْكَامِ النَّظْمِ، وَهِیَ اَرْبَعَةٌ اَلْاِسْتِدْلَالُ بِعِبَارَةِ النَّصِّ وَبِاِشَارَتِهٖ وَبِدَلَالَتِهٖ وَبِاِقْتِضَائِهٖ، اَمَّا الْاَوَّلُ فَمَا سِیْقَ الْكَلَامُ لَهٗ وَاُرِیْدَ بِهٖ قَصْدًا

ترجمہ:۔ اور چوتھی تقسیم نظم کے احکام پر واقف ہونے کی قسموں کی معرفت (کے بیان) میں ہے، اور یہ قسمیں چار ہیں، استدلال بعبارت النص، استدلال باشارۃ النص، استدلال بدلالۃ النص، استدلال باقتضاء النص، بہرحال پہلی قسم پس وہ حکم ہے جس کے لئے کلام چلایا گیا ہو، اور کلام سے قصداً اسکا ارادہ کیا گیا ہو۔

تشریح:۔ چار تقسیمات میں سے تین مکمل ہوگئیں، اب چوتھی تقسیم شروع کررہے ہیں، اور یہ تقسیم اس اعتبار سے ہے کہ مجتہد مراد نظم پر کس طرح واقف ہوتا ہے؟ اگر مستدل نظم سے استدلال کرتا ہے اور اس نظم کو اس معنی کے لئے قصداً چلایا گیا ہے تو اس کو استدلال بعبارۃ النص کہتے ہیں، اور اگر اس نظم کو اس معنی کے لئے قصداً چلایا نہیں گیا ہے، تو اس کو استدلال باشارۃ النص کہتے ہیں، اور اگر مستدل معنی سے استدلال کررہا ہے اور وہ معنی لغۃً مفہوم ہورہے ہیں، تو اس کو استدلال بدلالۃ النص کہتے ہیں، اور اگر وہ معنی لغۃً مفہوم نہیں ہورہے ہیں، بلکہ وہ معنی کلام سے اس طرح ثابت ہورہے ہیں کہ اگر اس کو ثابت نہ مانا جائے تو کلام شرعا یا عقلا درست نہ ہوگا، تو اس طرح کے معنی سے استدلال کا نام استدلال باقتضاء النص ہے، اور ان چار طریقوں کے علاوہ اور طُرُق سے استدلال کا نام استدلالاتِ فاسدہ ہے، جس کا

بیان مصنف آگے کر رہے ہیں۔

بہر حال عبارۃ النص اس حکم اور معنی کو کہتے ہیں جو کلام سے مفہوم ہو رہا ہے اور کلام کو قصداً اس کے لئے چلایا بھی گیا ہے، آگے مثال سے بات واضح ہوجائے گی۔

تنبیہ:۔ مصنف کی عبارت میں تسامح ہے، اس لئے کہ وہ یہ تقسیم کر رہے ہیں احکام نظم سے واقف ہونے کے بارے میں، اور واقف ہونا مجتہد و مستدل کی صفت ہے، تو ان اقسام کو کتاب اللہ کی اقسام کیسے کہہ سکتے ہیں؟ الا یہ کہ یہ تاویل کر لی جائے کہ مجتہد کا وقوف چونکہ لفظ اور معنی دونوں سے مستفاد ہے، اس لئے اس کو کتاب اللہ کی اقسام قرار دیا۔

یہ بات بھی ذہن میں رہے کہ بعض لوگ کہتے ہیں ـــــ اور عبارت سے بھی مفہوم ہوتا ہے ـــــ کہ پہلی دو قسمیں لفظ سے متعلق ہیں اور دوسری دو قسمیں معنی سے متعلق ہیں، مگر تحقیقی بات یہ ہے کہ چاروں قسمیں اس نظم کی قسمیں ہیں جو معنی پر دال ہے یعنی چاروں قسموں میں نظم اور معنی دونوں ملحوظ ہیں۔

وَالْاِشَارَةُ مَاثَبَتَ بِالنَّظْمِ مِثْلُ الْاَوَّلِ اِلَّا اَنَّهٗ مَاسِيْقَ الْكَلَامُ لَهٗ كَمَا فِيْ قَوْلِهٖ تَعَالٰى لِلْفُقَرَاءِ الْمُهَاجِرِيْنَ الَّذِيْنَ الْاٰيَة سِيْقَ الْكَلَامُ لِبَيَانِ اِيْجَابِ سَهْمٍ مِنَ الْغَنِيْمَةِ لَهُمْ وَفِيْهِ اِشَارَةٌ اِلٰى زَوَالِ اَمْلَاكِهِمْ اِلَى الْكُفَّارِ وَهُمَا سَوَاءٌ فِيْ اِيْجَابِ الْحُكْمِ اِلَّا اَنَّ الْاَوَّلَ اَحَقُّ عِنْدَ التَّعَارُضِ

ترجمہ:۔ اور اشارۃ النص وہ ہے جو ثابت ہو نظم سے اول کی طرح مگر یہ کہ نہ چلایا گیا ہو کلام اس کے لئے جیسے اللہ تعالی کا ارشاد للفقراء المهاجرين الذين الاية میں کہ کلام کو چلایا گیا ہے مہاجرین کے لئے غنیمت میں سے حصہ کے ایجاب کو بیان کرنے کے لئے، اور اس میں اشارہ ہے مہاجرین کی املاک کے زوال کی جانب کفار کی طرف، اور یہ دونوں برابر ہیں حکم کو واجب کرنے میں مگر یہ کہ پہلی قسم زیادہ مضبوط ہے تعارض کے وقت۔

تشریح:۔ اشارۃ النص اس کو کہتے ہیں جو عبارۃ النص کی طرح نظم سے ہی ثابت ہوتا ہے، فرق صرف اتنا ہوتا ہے کہ عبارۃ النص نظم سے ثابت ہو رہا ہے اور وہ کلام اس کے لئے چلایا بھی گیا ہے، اور اشارۃ النص نظم سے ہی ثابت ہو رہا ہے مگر یہ کلام اس کے لئے چلایا نہیں گیا ہے، یعنی وہ بات کلام میں مقصود نہیں ہوتی ہے۔

جیسے دونوں کی مثال ـــــ للفقراء المهاجرين الذين ـــــ اس آیت کو چلانے کا مقصد یہ بتانا ہے کہ مہاجرین کے لئے مال غنیمت میں حصہ ہے، تو یہ بات تو عبارۃ النص سے معلوم ہوئی کیونکہ آیت کو لانے کا مقصد ہی یہی ہے، ـــــ مگر آیت کے الفاظ سے ایک بات اور معلوم ہوئی کہ یہ مہاجرین جو جائداد و املاک مکہ میں چھوڑ کر آئے ہیں

اوران پر کفار نے قبضہ کرلیاہے تو وہ مالک بن گئے، ان مہاجرین کی ملکیت ختم ہوگئی، کیونکہ اللہ نے ان کوفقراء کہا— لٰہذا یہ حکم اشارۃ النص سے معلوم ہوا، کیونکہ آیت کے الفاظ سے ہی معلوم ہوا مگر آیت یہ بتانے کے لئے بیان نہیں کی گئی ہے۔

پھر فرماتے ہیں کہ عبارۃ النص اور اشارۃ النص دونوں حکم کو واجب کرنے میں برابر ہیں، یعنی دونوں قطعی ہیں البتہ اگران دونوں میں تعارض ہوجائے تو عبارۃ النص کوترجیح حاصل ہوگی۔

تعارض کی مثال:- جیسے حدیث میں عورتوں کو ناقصات عقل ودین کہا گیاہے، کہ ان کی عقل بھی آدھی اور دین بھی آدھا— پوچھا گیا کہ عقل اور دین آدھا کیوں؟ تو وجہ بتائی کہ عقل تو آدھی اس لئے ہے کہ دوعورتوں کی گواہی ایک مرد کے برابر ہے— اور آدھا دین اس لئے ہے کہ آدھی عمر میں وہ بیٹھی رہتی ہیں نماز روزہ نہیں کرتی ہیں— تو حدیث کو چلانے کا مقصد تو عورتوں کا دین وعقل میں ناقص ہونا بتلانا ہے، لٰہذا یہ بات تو عبارۃ النص سے معلوم ہوئی— مگر اس حدیث کے اشارۃ النص سے معلوم ہوا کہ اکثر مدتِ حیض پندرہ دن ہے جیسا کہ امام شافعی کا مذہب ہے— کیونکہ آپ ﷺ نے فرمایا آدھی عمر بیٹھی رہتی ہیں، حیض کی وجہ سے نماز، روزہ نہیں کرتی ہیں، اور زندگی کا حساب سال سے ہوتا ہے، تو آدھا سال حیض کا زمانہ ہوگا، اور سال کا حساب مہینوں سے ہوتا ہے تو آدھا مہینہ یعنی پندرہ دن حیض کا زمانہ ہوگا، تو اس طرح اشارۃ النص سے حیض کی اکثر مدت پندرہ دن ثابت ہوئی۔

اور ایک دوسری حدیث ہے کہ حیض کی اقل مدت تین دن ہیں، اور اکثر مدت دس دن ہیں، اس حدیث سے حیض کی اکثر مدت دس دن ہونا عبارۃ النص سے معلوم ہوا، کیونکہ یہ حدیث یہ حکم بتانے کے لئے لائی گئی ہے— لٰہذا عبارۃ النص اور پہلی حدیث کے اشارۃ النص میں تعارض ہوگیا تو عبارۃ النص کوترجیح ہوگی اور حیض کی اکثر مدت دس دن ہوگی۔

وَاَمَّادَلَالَةُ النَّصِّ فَمَا ثَبَتَ بِمَعْنَى النَّصِّ لُغَةً لَااِسْتِنْبَاطًابِالرَّأيِ كَالنَّهْيِ عَنِ التَّاقِيْفِ يُوْقَفُ بِهٖ عَلٰى حُرْمَةِ الضَّرْبِ مِنْ غَيْرِ وَاسِطَةِ التَّأَمُّلِ وَالْاِجْتِهَادِ وَالثَّابِتُ بِدَلَالَةَ النَّصِّ مِثْلُ الثَّابِتِ بِالْاِشَارَةِ حَتّٰى صَحَّ اِثْبَاتُ الْحُدُوْدِ وَالْكُفَّارَاتِ بِدَلَالَاتِ النُّصُوْصِ اِلَّا عِنْدَ التَّعَارُضِ دُوْنَ الْاِشَارَةِ

ترجمہ:- اور بہر حال دلالۃ النص پس وہ ہے جو ثابت ہو نص کے معنی سے لغۃً نہ کہ رائے سے استنباط کے طریقہ پر، جیسے اُف کہنے سے روکنا، مطلع ہوا جاتا ہے اس سے ضرب کی حرمت پر تامل اور اجتہاد کے واسطہ کے بغیر، اور وہ حکم جو دلالۃ النص سے ثابت ہے وہ اس حکم کی طرح ہے جو اشارۃ النص سے ثابت ہے، یہاں تک کہ صحیح ہے حدود اور

کفارات کو ثابت کرنا دلالات النصوص سے، مگر تعارض کے وقت (دلالۃ النص) اشارۃ النص سے کم درجہ ہے۔

تشریح:۔ دلالت النص اس کو کہتے ہیں کہ کوئی حکم نص کے معنی سے لغۃً ثابت ہو، یعنی نص کے معنی سے مراد اس کا لغوی اور موضوع لہ معنی نہیں ہے، بلکہ اس کا لازمی معنی مراد ہے، کیونکہ اگر اس کا موضوع لہ معنی مراد لینگے تو یہ عبارۃ النص ہو جائے گا۔

بہر حال جو حکم نص کے معنیً لازمی سے ثابت ہو لغۃً یعنی لغت عرب کا جاننے والا یہ لازمی معنی اس اصل معنی کے ساتھ فوراً سمجھ لے اس میں تامل اور استنباط کی ضرورت نہ پڑے تو اس لازمی معنی کو جو لغۃً مفہوم ہو رہا ہے دلالت النص کہیں گے۔

مثال سے سمجھو، اللہ تعالی کا ارشاد ہے لا تقل لھا اف، ماں باپ کو اف نہ کہو۔۔۔ تو اس کا موضوع لہ معنی تو ہے اف نہ کہنا، یہ تو ثابت ہوا عبارۃ النص سے۔۔۔ اور اف نہ کہو اس کلام سے ہر لغت کا جاننے والا سمجھ جائے گا کہ مقصود تکلیف نہ دینا ہے، لہذا تکلیف نہ دینا یہ اف نہ کہنے کا لازمی معنی ہے، اب اس لازمی معنی میں جتنی صورتیں ہوں گی سب داخل ہو جائیں گی، جیسے مارنا، گالی دینا وغیرہ تو یہ مارنا گالی دینا وغیرہ کی حرمت دلالت النص سے ثابت ہوئی، اور اف نہ کہنے کی حرمت عبارۃ النص سے ثابت ہوئی۔

مصنف علیہ الرحمۃ کہتے ہیں کہ دلالت النص بھی اشارۃ النص کی طرح قطعی ہے، اسی لئے دلالۃ النص سے حدود وکفارات ثابت ہو جاتے ہیں۔

حدود کی مثال:۔ حضرت ماعز اسلمی رضی اللہ عنہ کا قصہ کہ وہ آئے اور کہنے لگے یا رسول اللہ مجھ سے زنا ہو گیا، آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے رخ پھیر لیا، پھر وہ دوسری طرف سے آئے، آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے رخ پھیر لیا، غرض چار مرتبہ آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے رخ پھیر لیا، چاروں مرتبہ وہ یہی کہتے رہے، چوتھی مرتبہ حضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ان کے رجم کا فیصلہ کیا۔۔۔ تو اس حدیث سے حضرت ماعز رضی اللہ عنہ کا رجم تو عبارۃ النص سے ثابت ہوا۔۔۔ البتہ دلالت النص سے یہ بات معلوم ہو گی کہ جو حضرت ماعز کی طرح ہو گا، اس کو بھی رجم کیا جائے گا، حضرت ماعز پر رجم اس لئے ہوا کہ وہ محصن (شادی شدہ) تھے اور زنا کیا۔۔۔ لہذا جو شادی شدہ زنا کرے گا تو رجم ثابت ہو گا۔۔۔ دوسروں کے لئے رجم دلالت النص سے ثابت ہوا۔

کفارہ کی مثال:۔ حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کہتے ہیں کہ ہم حضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے پاس بیٹھے ہوئے تھے، ایک آدمی آیا اس نے کہا یا رسول اللہ ہلاک ہو گیا، آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے پوچھا کیا ہوا؟ اس نے کہا روزہ کی حالت میں بیوی سے جماع کیا، حضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا غلام آزاد کر سکتا ہے، اس نے کہا نہیں، پھر دو مہینہ پے در پے روزے رکھ سکتا ہے

اس نے کہا نہیں ، بوڑھا ہوں ، پھر ساٹھ مسکینوں کو کھانا کھلا ، اس نے کہا نہیں ، یا رسول اللہ ! بہت غریب آدمی ہوں ، حضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا بیٹھ جا۔ تھوڑی دیر کے بعد آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے پاس کچھ کھجوریں وغیرہ صدقہ میں آئی ، تو حضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے پوچھا این السائل ؟ سائل کہاں ہے؟ وہ آیا تو آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے کہا کہ یہ کھجوریں صدقہ کردے تو وہ کہنے لگا اَعَلٰی اَفْقَرَمِنِّی یَارَسُوْلَ اللّٰہِ؟ یارسول اللہ میرے سے زیادہ محتاج پر؟ وَاللّٰہِ مَا بَیْنَ لَابَتَیْھَا اَھْلُ بَیْتٍ اَفْقَرَ مِنْ اَھْلِ بَیْتِی -- مدینہ کے دو پہاڑوں کے بیچ میں میرے سے زیادہ کوئی گھرانہ ضرورت مند نہیں ، فَضَحِکَ النَّبِیُّ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ حَتّٰی بَدَتْ اَنْیَابُہٗ — حضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم اس کی بات سن کر ہنس پڑے حتی کہ آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے انیاب دانت ظاہر ہوگئے --- یہ حدیث خاص اس دیہاتی کے بارے میں بیان ہوئی ہے لہٰذا روزہ جان بوجھ کر توڑنے کی وجہ سے اس اعرابی کے لئے کفارہ کا ثبوت تو عبارت النص سے ہوا --- مگر اس حدیث کے دلالت النص سے یہ ثابت ہوا کہ جو کوئی رمضان میں جان بوجھ کر روزہ توڑے گا اس پر کفارہ واجب ہوگا۔

الا عند التعارض — یہاں یہ بتارہے ہیں کہ دلالت النص اور اشارۃ النص دونوں قطعی ہیں مگر تعارض کے وقت اشارۃ النص کو ترجیح ہوگی۔

تعارض کی مثال :- اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے، مَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَأً فَتَحْرِیْرُ رَقَبَۃٍ --- اس آیت سے معلوم ہوا کہ قتل خطا میں کفارہ ہے، یہ تو عبارۃ النص سے ثابت ہوا --- اور اس آیت میں دلالۃ النص سے معلوم ہوا کہ قتل عمد میں بھی کفارہ ہے، کیونکہ قتل عمد قتل خطا سے بڑا جرم ہے، تو جب ادنی میں ہے تو اعلی میں بدرجہ اولی کفارہ ہوگا جیسا کہ، امام شافعی علیہ الرحمۃ کا یہی مذہب ہے اور وہ اسی سے استدلال کرتے ہیں، بہر حال اس آیت کے دلالت سے معلوم ہوا کہ قتل عمد میں کفارہ ہے --- اور دوسری آیت میں اللہ تعالیٰ ارشاد ہے وَمَنْ یَّقْتُلْ مُؤْمِنًا مُتَعَمِّدًا فَجَزَاؤُہٗ جَھَنَّمُ خَالِدًا فِیْھَا --- اس آیت کے اشارۃ النص سے معلوم ہوا کہ قتل عمد میں کفارہ نہیں ہے کیونکہ اللہ تعالی نے جزاء کا لفظ استعمال کیا ہے، اور جزا کے معنی کافی یعنی قتل عمد کی جزا جو بیان کی کہ جہنم ہے وہ کافی جزاء ہے، اس کے علاوہ اور کچھ نہیں ہے جیسا کہ ہمارا مذہب ہے --- تو تعارض ہوگیا دلالت النص اور اشارۃ النص میں --- لہٰذا اشارۃ النص کو ترجیح ہوگی، پس قتل عمد میں کفارہ نہیں ہوگا۔

احناف کے مسلک پر ایک اعتراض ہوسکتا ہے کہ جب پوری جزا جہنم ہے ، تو پھر قتل عمد میں قصاص اور بعض صورتوں میں دیت (جب باپ بیٹے کو قتل کرے یا قاتل اولیاء مقتول سے صلح کرلے) کیوں واجب کرتے ہیں، --- جواب یہ دیا جائے گا کہ یہاں دو چیزیں الگ الگ ہیں، ایک فعل اور ایک محل، آیت میں جہنم جو جزا بتائی گئی ہے وہ فعل کی جزاء ہے اور وہ پوری جزاء ہے، اور قصاص اور دیت محل کی یعنی مقتول کی جزاء ہے جو اولیا کا حق ہے۔

دوسرا جواب یہ ہے کہ قصاص دوسری نص سے ثابت ہے وکتبنا علیھم فیھا ان النفس بالنفس والعین بالعین آیت سے۔

وَاَمَّا الْمُقْتَضٰی فَزِيَادَةٌ عَلَى النَّصِّ ثَبَتَ شَرْطًا لِصِحَّةِ الْمَنْصُوْصِ عَلَيْهِ لِمَالَمْ يَسْتَغْنِ عَنْهُ فَوَجَبَ تَقْدِيْمُهٗ لِتَصْحِيْحِ الْمَنْصُوْصِ فَقَدِ اقْتَضَاهُ النَّصُّ فَصَارَ الْمُقْتَضٰی بِحُكْمِهٖ حُكْمًا لِلنَّصِّ وَالثَّابِتُ بِهٖ يَعْدِلُ الثَّابِتَ بِدَلَالَةِ النَّصِّ اِلَّا عِنْدَ الْمُعَارَضَةِ بِهٖ

ترجمہ:۔ اور بہرحال مقتضی پس وہ زیادتی ہے نص پر جو ثابت ہوتی ہے منصوص علیہ کی صحت کے لیے شرط بن کر، اس وجہ سے کہ منصوص علیہ اس (زیادتی) سے مستغنی نہیں ہے، تو اس (زیادتی) کو مقدم کرنا واجب ہے منصوص کو صحیح قرار دینے کے لیے، پس اس (زیادتی) کا تقاضا کیا ہے نص نے، تو مقتضی ہوجائے گا اپنے حکم کے ساتھ نص کا حکم، اور جو حکم مقتضی سے ثابت ہے وہ اس حکم کے برابر ہے جو ثابت ہے، دلالت النص سے مگر دلالت النص سے ثابت ہونے والے حکم کے ساتھ تعارض کے وقت۔

تشریح:۔ چوتھی قسم ہے مقتضی، مقتضی کہتے ہیں ایسی زیادتی کو جو کلام منصوص علیہ میں شرط کے طور پر ثابت ہو، کیونکہ کلام منصوص علیہ اس سے مستغنی نہیں ہے، بلکہ اس کا محتاج ہے، تو گویا نص خود اس کا تقاضا کرتی ہے کیونکہ اس کے بغیر نص کے معنی درست نہیں ہوتے شرعا یا عقلا، تو وہ زیادتی نص کے لئے شرط کے درجہ میں ہوگئ، لہٰذا منصوص علیہ کلام کو صحیح کرنے کے لئے اس شرط کو یعنی زیادتی کو مقدم کرنا ضروری ہوا، کیونکہ شرط کی تقدیم مشروط پر ضروری ہے، پس مُقتَضٰی (وہ زیادتی) اپنے حکم کے ساتھ مل کر نص کا حکم بنے گا۔

اس کی تفصیل یہ ہے کہ بعض مرتبہ نص یعنی کلامِ منصوص علیہ شرعاً یا عقلاً تقاضا کرتا ہے کہ اس سے پہلے ایک زائد عبارت مقدر مانی جائے ورنہ وہ کلام صحیح نہیں ہوگا بلکہ لغو ہوجائے گا، تو کلامِ منصوص علیہ کو لغو ہونے سے بچانے کے لئے اس زائد عبارت کو مقدر مانا جاتا ہے، اس زائد عبارت پر کلامِ منصوص علیہ کی صحت موقوف ہے تو وہ زیادتی کلام منصوص علیہ کے لئے شرط ہوگی کیوں کہ ہر وہ شی جس سے مستغنی نہ ہوا جا سکے وہ بمنزلہ شرط کے ہوتی ہے لہٰذا یہاں مقتضٰی بمنزلہ شرط ہے، کیوں کہ نص اس سے مستغنی نہیں ہے، پس مقتضٰی شرط ہوا اور شرطِ شئ شئ پر مقدم ہوتی ہے، لہٰذا وہ زیادتی کلام منصوص علیہ پر مقدم ہوگی، پھر یہ زائد عبارت جس کو مقتضی (اسمِ مفعول) کہا جاتا ہے وہ اپنے حکم کے ساتھ نص کا حکم بنے گا یعنی اس کلام منصوص علیہ کی طرف منسوب ہوگا۔

پس یہاں چار امور کی ضرورت ہوگی (۱) ایک تو مقتضی (اسم فاعل) ہوا، اور یہ کلام منصوص علیہ ہے کیونکہ یہ اپنے صحت کے لئے اس زیادتی کا تقاضا کرتا ہے، (۲) دوسرا مقتضیٰ (اسم مفعول) ہوا، اور یہ وہ زائد عبارت ہے، جو مقدر مانی گئی ہے، کیونکہ نص نے اس کا تقاضا کیا ہے، (۳) تیسرا اقتضا یعنی کلام منصوص علیہ کا اس زیادتی کا تقاضا کرنا اس کا نام ہے اقتضاء۔ (۴) مقتضیٰ کا حکم یعنی اس کی مراد جو ثابت ہے۔

مثال سے سمجھو، کسی نے کہا اَعْتِقْ عَبْدَکَ عَنِّی بِاَلْفٍ - تو اپنے غلام کو میری طرف سے ایک ہزار کے بدلہ میں آزاد کردے، اس نے آزاد کردیا تو غلام آمر کی طرف سے آزاد ہوگا، اور آمر کے ذمہ ایک ہزار روپے ثمن واجب ہوگا، تو مثال میں آمر کا قول تقاضا کرتا ہے بیع کا، کیونکہ اس کے بغیر آمر کا قول صحیح نہیں، اس لئے کہ وہ آزاد کرنے کا حکم دے رہا ہے، اور حدیث ہے لا عتق فیما لا یملکه ابن آدم - بغیر ملکیت کے عتق نہیں ہوتا ــــ لہٰذا آمر کے کلام کو شرعاً صحیح کرنے کے لئے بیع کو مقدر ماننا پڑے گا، گویا اس نے یوں کہا تو مجھے غلام ایک ہزار کے بدلہ بیچ دے پھر میری طرف سے وکیل بالاعتاق ہوجا ــــ تو آمر کا قول اعتق عبدک عنی بالف یہ مُقْتَضِی (اسم فاعل) ہوا اور بیع جو مقدر مانی گئی وہ مقتضیٰ (اسم مفعول) ہوگا، اور غلام کی ملک جو آمر کے لئے ثابت ہوگی وہ بیع کا حکم ہوگا پس مقتضی (بالفتح) یعنی بیع اپنے حکم یعنی ملک کے ساتھ مل کر مقتضی (بالکسر) کا حکم بنے گا یعنی بیع اور ملک ہوگیا اور اس پر اعتاق ہورہا ہے پس بیع اور ملک دونوں اعتاق کی طرف منسوب ہیں، تو اس مثال میں آمر کا قول مقتضی (بالکسر) ہے بیع مقتضی (بالفتح) ہے اور کلام منصوص علیہ یعنی آمر کے قول کا بیع کا تقاضا کرنا اس کا نام اقتضاء ہے، اور بیع سے جو ملک ثابت ہوئی وہ مقتضیٰ (بالکسر) کا حکم ہوگا۔

والثابت به یعدل: - مصنف علیہ الرحمۃ کہتے ہیں کہ اقتضاء النص سے ثابت ہونے والا حکم ایسا ہی قطعی ہوتا ہے جیسے دلالت النص سے ثابت ہونے والا حکم قطعی ہوتا ہے البتہ تعارض کے وقت دلالت النص کو مقتضی اور اقتضاء النص پر ترجیح حاصل ہوگی، یعنی دلالت النص سے ثابت شدہ حکم پر عمل کرینگے اور مقتضی کو یعنی اقتضاء النص سے ثابت ہونے والے حکم کو چھوڑ دینگے۔

تعارض کی مثال: - ام قیس رضی اللہ عنہا نے حضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے حیض کے خون کے بارے میں پوچھا جو کپڑے کو لگ جاوے تو آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا اغسلیه بالماء، پانی سے اس کو دھولو ــــ اس حدیث کی اقتضاء النص سے یہ بات ثابت ہورہی ہے کہ پانی کے علاوہ دوسری سیال چیزوں سے نجاست کو دھونا جائز نہیں ہے، کیونکہ آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے پانی سے دھونا کہا ہے، لہٰذا پانی سے دھونے کے حکم کا صحیح ہونا یہ تقاضا کرتا ہے کہ پانی کے علاوہ سے دھونا جائز نہ ہو ــــ تو اقتضاء النص سے معلوم ہوا کہ پانی کے علاوہ دوسری سیال چیزوں سے نجاست کو دھونا جائز نہیں

ہے۔

لیکن اسی حدیث میں دلالت النص سے یہ بات ثابت ہورہی ہے کہ پانی کے علاوہ دوسری سیال چیزوں سے بھی نجاست کودھونا جائز ہے، کیونکہ اغسلیه بالماء،کوسن کر ہر آدمی سمجھتا ہے اور جانتا ہے کہ حدیث کا مقصد نجاست کوزائل کرنا ہے، نہ کہ بعینہ پانی کواستعمال کرنا، اور نجاست کا ازالہ پانی کے علاوہ دوسری سیال چیزوں سے بھی ہوجاتا ہے۔

تو اس حدیث میں مقتضی سے جوحکم ثابت ہوا اس میں اور دلالۃ النص سے ثابت ہونے والے حکم میں تعارض ہوگیا،لہٰذا مقتضی کوچھوڑ دینگے اور دلالت النص پر عمل ہوگا پس پانی کے علاوہ سیال چیزوں سے بھی کپڑے کودھونا جائز ہوگا۔

وَقَدْ يَشْكُلُ عَلَى السَّامِعِ الْفَصْلُ بَيْنَ الْمُقْتَضٰى وَالْمَحْذُوْفِ وَهُوَ ثَابِتٌ لُغَةً وَالْمُقْتَضٰى شَرْعًا وَاٰيَةُ ذٰلِكَ اَنَّ مَا اقْتَضٰى غَيْرَهٗ ثَبَتَ عِنْدَ صِحَّةِ الْاِقْتِضَاءِ وَاِذَاكَانَ مَحْذُوْفًا فَقُدِّرَمَذْكُوْرًا اِنْقَطَعَ عَنِ الْمَذْكُوْرِ كَمَافِيْ قَوْلِهٖ تَعَالٰى وَاسْئَالِ الْقَرْيَةَ فَاِنَّ السُّوَالَ يَتَحَوَّلُ عَنِ الْقَرْيَةِ اِلَى الْمَحْذُوْفِ وَهُوَ الْاَهْلُ عِنْدَ التَّصْرِيْحِ بِهٖ

ترجمہ:۔ اور کبھی مشکل ہوجاتا ہے سامع پر فرق کرنا مقتضی اور محذوف کے درمیان، اور محذوف ثابت ہوتا ہے لغۃً اور مقتضی شرعاً اور اس کی نشانی یہ ہے کہ وہ چیز جو تقاضہ کرتی ہے اپنے غیر کا وہ ثابت ہوتی ہے مقتضی کے وجود کے وقت، اور جب وہ محذوف ہو پھر اس کو مذکور مان لیا جائے تو کلام منقطع ہوجائے گا مذکور سے جیسے اللہ تعالی کے فرمان واسئأل القرية میں پس بے شک سوال قریہ سے منتقل ہوگا محذوف کی طرف اور وہ اہل ہے اس کی صراحت کے وقت۔

تشریح:۔ مقتضی جیسے کلام میں مذکور نہیں ہوتا ہے، ایسے ہی محذوف بھی کلام میں مذکور نہیں ہوتا ہے، تو مصنف مقتضی اور محذوف کے درمیان فرق بیان کررہے ہیں۔

پہلا فرق:- یہ ہے کہ محذوف لغۃً ثابت ہوتا ہے اور مُقْتَضٰی شرعاً ثابت ہوتا ہے، لغۃً کا مطلب یہ ہے کہ کلام کے اختصار کے لئے ایک لفظ حذف کردیا کیونکہ باقی کلام اس پر دلالت کررہا ہے تو اس کو لغۃً ثابت ہونا کہیں گے اور شرعاً ثابت ہونے کا مطلب یہ ہے کہ کلام شرعاً بغیر اس زیادتی کو مقدر مانے صحیح نہیں ہوتا ہے، تو اس زیادتی کو شرعاً ثابت ہونا کہیں گے۔

وآية ذلک: سے مصنف مقتضی اور محذوف کے درمیان فرق وامتیاز کرنے کے لئے ایک علامت بتارہے

ہیں کہ مقتضی کو اگر کلام میں ظاہر کردو تو کلام میں کوئی تبدیلی نہیں آئیگی، کلام اپنی حالت پر رہے گا، اور محذوف کو اگر ظاہر کردو تو کلام میں تبدیلی آجائیگی، جس چیز کا تعلق پہلے مذکور سے تھا اب محذوف سے ہو جائے گا جیسے وَاسْئَلِ الْقَرْيَةَ میں اہل محذوف ہے اگر اس کو ظاہر کیا جائے تو وَاسْئَلْ اَهْلَ الْقَرْيَةِ ہوگا تبدیلی آگئی، پہلے سوال قریہ سے تھا اب اہل سے ہو گیا، نیز پہلے قریہ مفعول بہ ہونے کی وجہ سے منصوب تھا اب مضاف الیہ کی وجہ سے مجرور ہو گیا، تو لفظا اور معنی کلام میں تغیر آگیا، یہ محذوف کی پہچان ہے، اور مقتضی سے کلام میں تبدیلی نہیں آئے گی جیسے فَتَحْرِيْرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ میں مُقتضی ہے مملوکۃٍ، اگر اس کو ظاہر کر دیا جائے تو فَتَحْرِيْرُ رَقَبَةٍ میں کوئی فرق نہیں آئے گا، جیسے فَتَحْرِيْرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ مَمْلُوْكَةٍ، مگر مصنف نے جو پہچان بتلائی وہ قابلِ غور ہے، اس لئے کہ بہت سی مرتبہ اس کے برعکس ہوتا ہے جیسے فقلنا اضرب بعصاک الحجر فانفجرت منه اثنتاعشرة عينا، یہاں بیچ میں فَضَرَبَ فَانْشَقَّ الْحَجَرَ محذوف ہے اس کو ذکر کرنے سے کلام میں کوئی تبدیلی نہیں آئی۔ حالانکہ یہ محذوف ہے،

اسی طرح اعتق عبدک عنی بالف، اس میں بیع کو مقدر مانا گیا ہے جو مقتضی ہے، اور مقتضی کو جب ظاہر کر دیا جائے اور یوں کہے بع عبدک عنی بالف ثم کن وکیلی بالاعتاق تو کلام میں تبدیلی آجاتی ہے، کیونکہ پہلے وہ اپنے غلام کو آزاد کرنے کا مامور تھا اور اب وہ آمر کے غلام کو آزاد کرنے کا مامور ہوگا، تو دونوں مثالوں میں وہ علامت و پہچان ٹوٹ گئی۔

بعض حضرات نے جواب دیا ہے کہ یہ پہچان وعلامت اکثری ہے، کلی نہیں ہے کبھی اس کا تخلف بھی ہو سکتا ہے مگر یہ جواب تکلف سے خالی نہیں، لہٰذا صاف ستھری بات یہ ہے کہ مقتضی اور محذوف میں بس یہی فرق ہے کہ مقتضی کلام میں شرعاً ثابت ہوتا ہے اور محذوف لغۃً اور یہ پہچان وعلامت میں تکلف کی ضرورت نہیں ہے۔

ثُمَّ الثَّابِتُ بِمُقْتَضَى النَّصِّ لَايَحْتَمِلُ التَّخْصِيْصَ حَتّٰى لَوْحَلَفَ لَايَشْرَبُ وَنَوىٰ شَرَابًادُوْنَ شَرَابٍ لَاتُعْمَلُ نِيَّتُهٗ لِاَنَّ الْمُقْتَضٰى لَاعُمُوْمَ لَهٗ خِلَافًا لِلشَّافِعِي وَالتَّخْصِيْصُ فِيْمَا يَحْتَمِلُ الْعُمُوْمَ

ترجمہ:۔ پھر وہ حکم جو ثابت ہوتا ہے مقتضی النص سے وہ تخصیص کا احتمال نہیں رکھتا ہے، یہاں تک کہ اگر کسی نے قسم کھائی کہ وہ نہیں پیئے گا اور اس نے نیت کی ایک مشروب کی نہ کہ دوسرے کی، تو اس کی نیت پر عمل نہیں کیا جائے گا، اس لئے کہ مقتضی کے لئے عموم نہیں ہے امام شافعی علیہ الرحمۃ کے خلاف، اور تخصیص اس چیز میں ہوتی ہے جو عموم کا احتمال رکھتی ہے۔

تشریح:۔ مصنف علیہ الرحمۃ مقتضی اور محذوف میں دوسرا فرق بیان کررہے ہیں اس سے پہلے یہ بات ذہن میں رکھیں کہ عموم وخصوص الفاظ کے عوارض میں سے ہے، نہ کہ معنی کے، یعنی معنی میں عموم خصوص نہیں ہوتا ہے، الفاظ میں ہوتا ہے۔

دوسری بات جہاں عموم ہوتا ہے وہاں تخصیص بھی ہوسکتی ہے، اور جہاں عموم ہی نہ ہو وہاں تخصیص کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا ہے۔

تیسری بات محذوف الفاظ کے قبیل سے ہے جیسا کہ ظاہر ہے، اور مقتضی معنی کے قبیل سے ہے، تو معلوم ہوا کہ محذوف میں عموم ہوسکتا ہے، کیونکہ یہ الفاظ کے قبیل سے ہے، اور جب عموم ہوسکتا ہے تو تخصیص بھی ہوسکتی ہے اور مقتضی چونکہ معنی کے قبیل سے ہے، اس لئے اس میں عموم نہیں ہوسکتا ہے، تو جب عموم نہیں ہوسکتا ہے، تو تخصیص بھی نہیں ہوسکتی ہے، لہٰذا اگر کسی نے قسم کھائی لا یشرب وہ نہیں پیئے گا، تو یہاں مشروب کو بطریق اقتضاء مقدر مانیں گے کیونکہ شراب (پینا) بغیر مشروب کے متحقق نہیں ہوسکتا ہے، لہٰذا اقتضاءً مشروب مقدر ہوگا تو مشروب مقتضی ہوا اور مقتضی میں عموم نہیں ہوتا ہے، لہٰذا تخصیص بھی نہیں ہوگی تو حالف جو چیز بھی پیئے گا حانث ہوجائے گا، اگر وہ کہے کہ میری مراد فلاں مشروب تھی نہ کہ فلاں تو اس کی نیت کا اعتبار نہ ہوگا، کیونکہ نیت سے وہ تخصیص کررہا ہے، اور مقتضی میں عموم نہیں ہے، اس لئے تخصیص بھی نہیں ہے، البتہ امام شافعی علیہ الرحمۃ مقتضی میں عموم وخصوص کے قائل ہیں، وہ اس کو محذوف کی طرح مانتے ہیں، لہٰذا امام شافعی علیہ الرحمۃ کے نزدیک اگر حالف نے مخصوص شراب کی نیت کی تو اس کی نیت معتبر ہوگی۔

یہاں ایک طالب علمانہ سوال ہوسکتا ہے کہ حالف جو بھی پیئے گا حانث ہوجائے گا تو مشروب میں عموم ہوا حالانکہ مقتضی میں عموم نہیں ہوتا ہے، جیسا کہ آپ نے فرمایا۔

جواب ہر چیز کے پینے سے حانث ہونا اس لئے نہیں ہے کہ عموم ہے بلکہ اس لئے ہے کہ ہر مشروب کے پینے میں شراب کی ماھیت موجود ہے پس ماھیت شراب یعنی محلوف علیہ کے پائے جانے کی وجہ سے حانث ہوجائے گا نہ کہ مشروب کے عام ہونے کی وجہ سے۔

وَكَذٰلِكَ الثَّابِتُ بِدَلَالَةِ النَّصِّ لَا يَحْتَمِلُ التَّخْصِيْصَ لِاَنَّ مَعْنَى النَّصِّ اِذَا ثَبَتَ كَوْنُهٗ عِلَّةً لَا يَحْتَمِلُ اَنْ يَّكُوْنَ غَيْرَ عِلَّةٍ وَاَمَّا الثَّابِتُ بِاِشَارَةِ النَّصِّ فَيَحْتَمِلُ اَنْ يَّكُوْنَ عَامًّا يُخَصُّ لِاَنَّهٗ ثَابِتٌ بِصِيْغَةِ الْكَلَامِ وَالْعُمُوْمُ بِاِعْتِبَارِ الصِّيْغَةِ

ترجمہ:۔ اور اسی طرح وہ حکم جو دلالت النص سے ثابت ہوتا ہے تخصیص کا احتمال نہیں رکھتا ہے، اس لئے کہ نص

کے معنی جب کہ ثابت ہوگیا اس کا علت ہونا تو وہ احتمال نہیں رکھے گا غیر علت ہونے کا، اور بہر حال وہ حکم جو ثابت ہوتا ہے اشارۃ النص سے وہ احتمال رکھتا ہے یہ کہ عام ہو جس میں تخصیص کی جائے، اس لئے کہ یہ (اشارۃ النص سے ثابت شدہ حکم) ثابت ہے کلام کے صیغہ سے اور عموم صیغہ کے اعتبار سے ہوتا ہے۔

تشریح:۔ مصنف علیہ الرحمۃ فرماتے ہیں کہ مقتضی میں جیسے عموم خصوص نہیں ہوتا ہے، ایسے دلالت النص سے جو حکم ثابت ہوتا ہے اس میں بھی عموم نہیں ہوتا ہے اور جب عموم نہیں ہوتا ہے تو تخصیص بھی نہیں ہوگی، کیونکہ خصوص وعموم الفاظ کے عوارض میں سے ہے، اور دلالت النص والا حکم موضوع لہ کا لازمی معنی ہوتا ہے نہ کہ لفظ کے، یعنی دلالت النص از قبیل معنی ہے نہ کہ از قبیل لفظ، کیونکہ دلالت النص والا حکم معنی موضوع لہ کا لازمی معنی ہوتا ہے جیسے لا تقل لهما اف۔ یہاں موضوع لہ معنی اف کہنے کی حرمت اور اس موضوع لہ کا لازمی معنی حرمتِ ایذاء ہے، اور یہی ایذا حرمتِ تافیف کی علت ہے، لہٰذا جہاں یہ علت ہوگی وہاں حرمت ثابت ہوگی، اب اگر ہم تخصیص کے قائل ہوں یعنی ایذاء کی بعض صورتوں کو حرام کہیں اور بعض کو حرام نہ کہیں تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ بعض جگہ ایذاء (علت) موجود ہو اور حرمت (حکم) نہ ہو، تو اس کا مطلب یہ ہوا کہ ایذا علت نہیں ہے، حالانکہ اس کا علت ہونا ثابت ہو چکا ہے، بہر حال تخصیص ثابت کرنے کی صورت میں بعض صورتوں میں جہاں تخصیص کریں گے، علت کا غیر علت ہونا لازم آتا ہے اور یہ درست نہیں ہے، لہٰذا ثابت بدلالۃ النص میں عموم نہیں ہے، کیونکہ یہ معنی کے قبیل سے ہے اور عموم الفاظ کے عوارض میں سے ہے، اور جب عموم نہیں تو تخصیص بھی نہیں، ہوگی، لہٰذا جہاں بھی ایذا (علت) پائی جائے گی وہاں حرمت (حکم) پایا جائے گا۔

یہ خیال رہے کہ اس جگہ علت (ایذا) کے عام ہونے کی وجہ سے حکم (حرمت) میں عموم آیا ہے، حکم (حرمت) کے عام ہونے کی وجہ سے عموم نہیں آیا ہے، لہٰذا اس طرح کے عموم کو عموم اور تعمیم نہیں کہا جاتا ہے

اب رہا اشارۃ النص کا مسئلہ تو اشارۃ النص چونکہ عبارۃ النص کی طرح نظم اور صیغہ سے ثابت ہوتا ہے، اور عموم بھی صیغہ اور لفظ کے عوارض میں سے ہے، لہٰذا عبارۃ النص کی طرح اشارۃ النص میں بھی عموم وخصوص جاری ہوگا۔

جیسے مثال لا تقولوا لمن يقتل في سبيل الله اموات بل احياء ولكن لا تشعرون، اس آیت کا عبارۃ النص تو شہداء کا بلند درجہ بیان کرنا ہے، اور اشارۃ النص سے معلوم ہوا کہ شہداء پر نماز جنازہ نہیں پڑھی جائے گی، اس لئے کہ اللہ نے ان کو احیاء کہا ہے جیسا کہ امام شافعی علیہ الرحمۃ کا مذہب ہے، اور نماز جنازہ نہ پڑھے جانے کا حکم عام ہے، لیکن اس میں حضرت حمزہ رضی اللہ عنہ کی تخصیص کی گئی کیونکہ حضرت حمزہ رضی اللہ عنہ پر حضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ستر مرتبہ نماز جنازہ پڑھی ہے، یہ مثال تو امام شافعی علیہ الرحمۃ کے مسلک پر ہوئی۔

مسلکِ احناف پر مثال علی المولود له رزقهن عبارۃ النص سے تو باپ پر نفقہ کا ثبوت معلوم ہوا مگر اشارۃ النص سے یہ معلوم ہوا کہ باپ کو بیٹے کے تمام مال میں تصرف کا حق ہے، اور یہ حکم عام ہے مگر اس سے بیٹے کی باندی سے وطی کی تخصیص کی گئی، کہ یہ باپ کے لئے جائز نہیں ہے، اگر باپ نے بیٹے کی باندی سے وطی کر لی تو اس کی قیمت واجب ہوگی۔

فَصْلٌ وَمِنَ النَّاسِ مَنْ عَمِلَ فِی النُّصُوْصِ بِوُجُوْهٍ أُخَرَهِیَ فَاسِدَةٌ عِنْدَنَا مِنْهَا مَاقَالَ بَعْضُهُمْ اِنَّ التَّنْصِيْصَ عَلَى الشَّیْءِ بِاِسْمِهِ الْعَلَمِ یُوْجِبُ التَّخْصِيْصَ وَنَفْیَ الْحُكْمِ عَمَّا عَدَاهُ وَهٰذَا فَاسِدٌ لِاَنَّ النَّصَّ لَمْ یَتَنَاوَلْهُ فَکَیْفَ یُوْجِبُ الْحُكْمَ فِیْهِ نَفْیًا اَوْ اِثْبَاتًا

ترجمہ:۔ یہ فصل ہے (وجوہ فاسدہ کے بیان میں) اور لوگوں میں سے بعض وہ ہیں جو نصوص میں عمل کرتے ہیں دوسری وجوہ سے جو ہمارے نزدیک فاسد ہیں، ان وجوہِ فاسدہ میں سے وہ ہے جو بعض لوگوں نے کہا کہ کسی شئ کی اس کے اسمِ علَم کے ساتھ صراحت کرنا تخصیص کو واجب کرتا ہے اور حکم کی نفی کو واجب کرتا ہے اس کے علاوہ سے، اور یہ وجہ فاسد ہے، اس لئے کہ نص اس (مسکوت عنہ) کو شامل ہی نہیں ہے تو اس کے اندر حکم کو نفی یا اثبات کے طریقہ پر کیسے ثابت کرے گی۔

تشریح:۔ مصنف علیہ الرحمۃ مذکورہ چار طریقوں کے علاوہ سے استدلال کے طُرُق بیان کر رہے ہیں، جو ہمارے نزدیک فاسد ہیں بعض حضرات ان سے استدلال کرتے ہیں بعض سے مراد بعض حنابلہ، بعض اشعریہ ابوبکر دقاق اور ابو حامد غزالی ہیں، اور یہاں علم سے مراد صفت پر دلالت کرنے والا لفظ نہ ہو، چاہے علم ہو یا اسم جنس ہو۔

بہر حال پہلی فاسد وجہ جس کے قائل بعض لوگ ہیں، وہ یہ ہے کہ جب کوئی حکم کسی علَم پر منصوص طریقہ پر لگایا جائے تو یہ صراحت کے ساتھ علم پر حکم لگانا یہ دلالت کرے گا اس بات پر کہ یہ حکم اس اسمِ علَم کے ساتھ خاص ہے، اس کے علاوہ سے یہ حکم منتفی ہے، جیسے مسلم شریف کی حدیث الماء من الماء پہلے ماء سے مراد غسل اور دوسرے ماء سے مراد منی ہے، تو اس حدیث میں اسم جنس یعنی ماء ثانی (منی) پر غسل کا حکم لگایا گیا ہے، لہٰذا غسل کا وجوب منی کے ساتھ خاص ہوگا اور منی کے علاوہ سے حکم منتفی ہوگا، لہٰذا اگر منی نہ نکلے جیسے اکسال (اکسال کے معنی اخراج الذکر من القبل قبل الانزال) کی صورت میں تو اس سے غسل واجب نہ ہوگا، جیسا کہ بعض انصار مدینہ نے اس حدیث سے یہی سمجھا ہے جب کہ وہ اہل زبان ہیں، معلوم ہوا کہ اسم علم پر صراحت کے ساتھ حکم لگانا اس علم کے ماعدا سے حکم کی نفی کرتا ہے

ورنہ انصار مدینہ اس حدیث کا یہ مطلب ہرگز نہ سمجھتے۔

وھذا فاسد: لیکن ہم کہتے ہیں کہ یہ استدلال کا طریقہ فاسد ہے، اس لئے کہ نص منصوص علیہ کے علاوہ یعنی مسکوت عنہ کو شامل ہی نہیں ہے تو مسکوت عنہ میں اس نص سے نفی یا اثبات کا حکم کیسے لگ سکتا ہے؟ جیسے جاء زید کہا تو یہ کلام زید کے آنے کو ثابت کرتا ہے مگر حامد یا خالد کو یہ کلام شامل ہی نہیں ہے تو خالد اور حامد پر آنے یا نہ آنے کا حکم اس کلام سے کیسے لگ سکتا ہے — ورنہ حضرت! اس طرح استدلال سے تو گڑبڑ بھی ہو سکتی ہے جیسے "محمد رسول اللّٰہ" کہا اس میں یہ استدلال کریں گے تو مطلب ہوگا کہ رسول ہونے کا حکم محمد ﷺ کے ساتھ لگایا گیا اور یہ حکم محمد ﷺ کے ماعدا سے منتفی ہے، تو مطلب یہ ہوگا کہ محمد ﷺ کے علاوہ کوئی رسول ہی نہیں ہے، تو یہ مستلزم کفر ہوگا۔

رہ گیا یہ سوال کہ انصار مدینہ نے کیسے یہ سمجھا؟ تو حضرت! انصار مدینہ نے اس قاعدہ پر یہ نہیں سمجھا ہے، بلکہ معہود خارجی نہ ہونے کی وجہ سے انہوں نے الف لام کو استغراق پر محمول کیا ہے یعنی تمام افراد غسل منحصر ہیں خروج منی پر لہٰذا منی کا خروج ہوگا تو غسل واجب ہوگا، ورنہ نہیں، تو انصار کا استدلال لام استغراق سے ہے نہ کہ اس طریقہ پر جو آپ نے بیان کیا — مگر احناف جو جماع بدون الانزال کی صورت میں بھی وجوب غسل کے قائل ہیں تو ان کی طرف سے ایک جواب تو یہ ہے کہ اکسال سے غسل کا عدم وجوب ابتداء اسلام میں تھا بعد میں یہ حکم منسوخ ہو گیا، اور ادخال سے غسل واجب قرار دیا چاہے منی نکلے یا نہ نکلے اور اگر حدیث منسوخ نہ ہو تو یہ جواب دیا جائے گا کہ خروج منی کی دو قسمیں ہیں، حقیقۃً منی کا خروج ہو جیسا کہ ظاہر ہے اور حکماً و تقدیراً منی کا خروج جیسے التقاء ختانین پایا گیا جو خروج منی کا سبب ہے تو گویا تقدیراً مسبب (خروج منی) بھی پایا گیا، یعنی تقدیراً التقاء ختانین کو منی کے قائم مقام مان لیں گے جیسے سفر کو مشقت کے قائم مقام مان لیا گیا۔

وَمِنْهَا مَاقَالَ الشَّافِعِيُّ رحمہ اللہ اِنَّ الْحُكْمَ مَتٰى عُلِّقَ بِشَرْطٍ اَوْ اُضِيْفَ اِلٰى مُسَمًّى بِوَصْفٍ خَاصٍّ اَوْجَبَ نَفْيَ الْحُكْمِ عِنْدَ عَدَمِ الشَّرْطِ اَوِالْوَصْفِ وَلِهٰذَا لَمْ يُجَوِّزْ نِكَاحَ الْاَمَةِ عِنْدَ فَوَاتِ الشَّرْطِ اَوِالْوَصْفِ الْمَذْكُوْرَيْنِ فِيْ قَوْلِهٖ تَعَالٰى وَمَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ مِنْكُم طَوْلاً اَنْ يَّنْكِحَ الْمُحْصَنٰتِ الْمُؤْمِنَاتِ فَمِمَّا مَلَكَتْ اَيْمَانُكُمْ مِنْ فَتَيَاتِكُمُ الْمُؤْمِنَاتِ

ترجمہ: - اور ان وجوہ فاسدہ میں سے ایک وہ ہے جو امام شافعی رحمہ اللہ نے فرمایا کہ حکم جب کسی شرط کے ساتھ معلق ہو، یا حکم کسی مسمی کی طرف منسوب ہو کسی وصف خاص کے ساتھ تو یہ شرط یا وصف کے نہ ہونے کے وقت حکم کی نفی

کو واجب کرے گا، اور اسی وجہ سے امام شافعی علیہ الرحمۃ نے باندی کے نکاح کو جائز نہیں قرار دیا اس شرط یا وصف کے نہ ہونے کے وقت جو مذکور ہیں اللہ تعالیٰ کے ارشاد من لم یستطیع طولا الخ ہیں۔

تشریح:۔ وجوہ فاسدہ میں سے دوسری وجہ فاسد جس کے قائل امام شافعی علیہ الرحمۃ ہیں یہ ہے کہ اگر حکم کسی شرط پر معلق کیا جائے یا حکم ایسی ذات کی طرف منسوب ہو جو کسی خاص وصف کے ساتھ موصوف ہو، تو یہ شرط پر معلق کرنا دلالت کرے گا اس بات پر کہ حکم شرط کے ساتھ خاص ہے، اگر شرط نہیں رہے گی تو حکم بھی نہیں رہے گا، اسی طرح خاص وصف کے ساتھ موصوف ذات کی طرف حکم کو منسوب کرنا دلالت کرے گا کہ حکم اس ذات پر اس وصف کے ساتھ خاص ہے، اگر وصف نہیں رہے گا تو اس ذات کے ساتھ حکم بھی نہیں رہے گا، اول کو مفہوم شرط اور ثانی کو مفہوم وصف کہا جائے گا، حاصل یہ کہ امام شافعیؒ مفہوم شرط کے بھی قائل ہیں اور مفہوم وصف کے بھی، اسی لئے وہ فرماتے ہیں کہ اگر کوئی آزاد عورت سے نکاح کی قدرت رکھتا ہے تو باندی سے نکاح کرنا جائز نہیں ہے، اسی طرح اگر وہ آزاد عورت سے نکاح کی قدرت تو نہیں رکھتا مگر باندی مومنہ نہیں تو بھی اس کو غیر مومنہ باندی سے نکاح کرنا جائز نہیں ہے، کیونکہ ارشاد باری تعالی ہے

ومن لم یستطع منکم طولا ان ینکح المحصنت المومنات فمما ملکت ایمانکم من فتیاتکم المومنات، تم میں سے جو آزاد مسلمان عورت کے ساتھ نکاح کی قدرت نہ رکھے تو وہ اپنے مسلمان بھائیوں کی مومن باندیوں سے نکاح کرے۔

اس آیت میں باندی سے نکاح کے جواز کو عدم طول حرہ یعنی آزاد عورت سے نکاح کی قدرت نہ ہونے کی شرط پر معلق کیا ہے، یہ مفہوم شرط ہوا، اور باندیوں کو مومنات کے وصف کے ساتھ موصوف کیا ہے یہ مفہوم وصف ہوا، --لہٰذا باندی سے نکاح اس وقت ہوسکتا ہے جب آزاد سے نکاح کی قدرت نہ ہو، اگر آزاد سے نکاح کی قدرت ہے تو جائز نہیں ہے، اسی طرح باندی اگر ایمان کی صفت کے ساتھ ہے تو نکاح جائز ہے، اگر مومنہ نہیں تو نکاح جائز نہیں، لہٰذا امام شافعی کے نزدیک کتابیہ باندی سے نکاح جائز نہیں ہے۔

وَحَاصِلُهٗ اَنَّهٗ اَلْحَقَ الْوَصْفَ بِالشَّرْطِ وَاعْتَبَرَ التَّعْلِيْقَ بِالشَّرْطِ عَامِلًا فِيْ مَنْعِ الْحُكْمِ دُوْنَ السَّبَبِ وَلِذٰلِكَ اَبْطَلَ تَعْلِيْقَ الطَّلَاقِ وَالْعَتَاقِ بِالْمِلْكِ وَجَوَّزَ التَّكْفِيْرَ بِالْمَالِ قَبْلَ الْحِنْثِ لِاَنَّ الْوُجُوْبَ حَاصِلٌ بِالسَّبَبِ عَلٰى اَصْلِهٖ وَوُجُوْبُ الْاَدَاءِ مُتَرَاخٍ عَنْهُ بِالشَّرْطِ وَالْمَالِيُّ يَحْتَمِلُ الْفَصْلَ بَيْنَ وُجُوْبِهٖ

وَوُجُوْبِ اَدَائِهٖ اَمَّا الْبَدَنِیُّ فَلَا یَحْتَمِلُ الْفَصْلَ فَلَمَّا تَاُخَّرَ الْاَدَاءُ لَمْ یَبْقَ الْوُجُوْبُ

ترجمہ:- اور اس کا حاصل یہ ہے کہ امام شافعی علیہ الرحمۃ نے وصف کو شرط کے ساتھ لاحق کیا ہے اور تعلیق بالشرط کو منعِ حکم میں عامل مانا ہے نہ کہ منعِ سبب میں اور اسی لیے امام شافعی علیہ الرحمۃ نے طلاق اور عتاق کو ملک پر معلق کرنے کو باطل قرار دیا ہے، اور مال کے ذریعے کفارہ دینے کو جائز قرار دیا ہے حانث ہونے سے پہلے، اس لیے کہ ان کی اصل کے مطابق وجوب سبب سے حاصل ہوجاتا ہے، اور وجوب ادا مسبب سے مؤخر ہوجاتا ہے شرط کی وجہ سے، اور کفارۂ مالی نفس وجوب اور وجوب ادا کے درمیان فصل کا احتمال رکھتا ہے، بہر حال کفارۂ بدنی پس وہ فصل کا احتمال نہیں رکھتا ہے، پس جب ادا مؤخر ہوگئی تو وجوب باقی نہیں رہا۔

تشریح:- مصنف علیہ الرحمۃ فرماتے ہیں کہ امام شافعی علیہ الرحمۃ کے قول کا خلاصہ دو باتیں ہیں، (۱) پہلی بات یہ کہ انہوں نے وصف کو شرط کے ساتھ لاحق کیا ہے یعنی جس طرح شرط نہ پائے جانے سے حکم نہیں پایا جاتا ہے، اسی طرح وصف نہ پائے جانے سے بھی حکم نہیں پایا جاتا ہے، جس طرح ''انت طالق ان دخلت الدار'' کہا تو دخول دار شرط ہے، بغیر اس کے طلاق نہ ہوگی، اسی طرح اگر شرط کے بجائے وصف ذکر کرے اور کہے (انت طالق راکبةً) تو یہاں بھی بغیر وصف دخول کے طلاق نہ ہوگی، تو امام شافعی علیہ الرحمۃ کے نزدیک وصفِ شرط کے درجہ میں ہے۔ (۲) دوسری بات یہ ہے کہ تعلیق بالشرط بالاتفاق مانع ہے، لیکن مانعِ حکم ہے یا مانعِ سبب ہے؟ تو امام شافعی علیہ الرحمۃ کہتے ہیں کہ تعلیق بالشرط مانعِ حکم ہے یعنی شرط کے پائے جانے کے زمانہ تک حکم کو ثابت ہونے سے روک دیتی ہے، مانع سبب نہیں ہے بلکہ تعلیق بالشرط کے باوجود سبب منعقد ہوجاتا ہے، جیسے شرطِ خیار بیع میں مانعِ حکم ہے نہ کہ مانعِ سبب یعنی خیار سے سبب یعنی بیع منعقد ہوجائے گی، البتہ خیار حکم سے مانع ہے، یعنی خیار کی وجہ سے ابھی ملک کا ثبوت نہ ہوگا، جیسے مثال سے سمجھو بھاری قندیل کو رسی سے باندھ کر لٹکا دیا، تو قندیل کا بھاری پن اس کے گرنے کا سبب ہے اور گرنا حکم ہے اور رسی شرط کے درجہ میں ہے، تو رسی کی وجہ سے سبب یعنی بھاری پن زائل نہیں ہوا بلکہ رسی نے حکم یعنی گرنے کو روک دیا، سبب یعنی بھاری پن تو اپنی جگہ ثابت ہے، بہر حال تعلیق بالشرط کی صورت میں امام شافعی کے نزدیک سبب موجود ہوگا، فی الحال حکم ثابت کرنے والا ہوگا مگر تعلیق کی وجہ سے شرط کے پائے جانے تک حکم رک جائے گا، اور ہمارے نزدیک تعلیق بالشرط مانعِ سبب ہے یعنی تعلیق کی صورت میں سبب ہی منعقد نہیں ہوتا ہے، لہٰذا جب سبب موجود نہیں ہے تو حکم بھی موجود نہ ہوگا۔

ولذلک ابطل سے مصنف علیہ الرحمۃ امام شافعی کے قول پر دو تفریعی مسئلے ذکر کررہے ہیں، (۱) پہلا مسئلہ یہ

ہے کہ کسی اجنبی عورت سے کہا ان نکحتک فانت طالق ، یا اجنبی کے غلام سے کہا ان ملکتک فانت حر ،تو دونوں صورتوں میں امام شافعی کے نزدیک کلام باطل ہوجائے گا یعنی نہ نکاح کے بعد عورت پر طلاق پڑے گی ،نہ مالک ہونے کے بعد غلام آزاد ہوگا ، کیونکہ امام شافعی کے نزدیک تعلیق بالشرط مانع حکم ہے ،یعنی فی الحال حکم ثابت نہ ہوگا بلکہ شرط کے زمانے تک مؤخر ہوگا ،لیکن مانع سبب نہیں ہے ،لہذا سبب تو فوراً منعقد ہوجائے گا ،اور یہاں چونکہ غیر کا غلام ہے جو آزادی کا محل نہیں ،اور اجنبیہ عورت ہے جو سبب یعنی طلاق کا محل نہیں ہے تو سبب یعنی (انت طالق اور انت) حرلغو ہوجائے گا۔

اور ہمارے نزدیک چونکہ تعلیق بالشرط مانع سبب ہے یعنی سبب کے انعقاد کو روکتی ہے ، پھر جب شرط پائی جائے گی تو اس وقت یہ سبب منعقد ہوگا اور حکم کا ثبوت ہوگا ،لہذا جب یہ سبب منعقد ہوگا اس وقت محل کی ضرورت پڑے گی ، ابھی محل کی ضرورت نہیں ہے ،لہذا کلام لغو نہیں ہوگا ، بلکہ جب شرط پائی جائے گی اس وقت یہ سبب منعقد ہوگا ،اور جب یہ سبب منعقد ہوگا اس وقت محل موجود ہوگا ،لہذا جب نکاح کرے گا یا غلام کا مالک بنے گا ،تو اس وقت چونکہ محل موجود ہے لہذا اس وقت طلاق اور آزادی واقع ہوجائیگی۔

وجوز التکفیر سے دوسرا تفریعی مسئلہ ذکر کرتے ہیں کہ اگر کسی نے قسم کھائی واللہ لا افعل کذا ،اللہ کی قسم میں ایسا نہیں کرونگا اور حانث ہونے سے پہلے ہی کفارہ مالیہ ادا کردیا یعنی ایک غلام آزاد کیا یا دس مسکینوں کو کھانا کھلا دیا تو جائز ہے ،حانث ہونے کے بعد دوبارہ کفارہ نہیں دینا پڑے گا ، کیونکہ امام شافعیؒ کے نزدیک کفارے کے نفس وجوب کا سبب یمین ہے ،یعنی یمین ہوتے ہی کفارہ کا نفس وجوب ثابت ہوجاتا ہے ،اسی لئے کفارہ کو یمین کی طرف مضاف کرکے کفارۂ یمین کہا جاتا ہے اور حانث ہونا کفارے کے وجوبِ ادا کے لئے شرط ہے ،لہذا امام شافعی کے اصول کے مطابق بعد انعقاد سبب قبل وجود الشرط حکم کی ادائیگی صحیح ہے ، جیسے نصاب کا مالک ہوتے ہی حولانِ حول سے پہلے زکوۃ ادا کردی تو صحیح ہے ، بعد میں اعادہ واجب نہیں ہے ،تو اسی طرح یمین نفس وجوب کا سبب ہے ،اور حانث ہونا کفارہ کے وجوبِ ادا کے لئے شرط ہے ،لہذا سبب یعنی یمین پائے جانے کے بعد شرط یعنی حانث ہونے سے پہلے اگر کوئی کفارہ دے دے تو صحیح ہے ،مگر امام شافعی علیہ الرحمۃ کے نزدیک بھی شرط ہے کہ یہ صرف مالی کفارے میں ہے یعنی غلام آزاد کرنا یا دس مسکینوں کو کھانا کھلانا ، ورنہ روزہ سے کفارہ حانث ہونے سے پہلے ان کے نزدیک بھی جائز نہیں ہے۔

والمالی یحتمل سے مصنف علیہ الرحمۃ مالی اور بدنی کفارہ میں فرق بتارہے ہیں ،یعنی امام شافعی کے نزدیک مالی کفارہ قبل الحنث جائز ہے اور بدنی کفارہ جائز نہیں ، کیوں؟ تو کہتے ہیں کہ واجبِ مالی میں نفسِ وجوب اور وجوبِ ادا میں فصل ہوسکتا ہے جیسے کسی نے ایک مہینہ کے وعدہ پر کوئی چیز خریدی تو ثمن کا نفسِ وجوب تو عقد ہوتے ہی

ہو گیا،لیکن وجوبِ ادا ایک مہینہ کے بعد ہوگا،تو یہاں وجوبِ ادا اور نفسِ وجوب میں فصل ہوا،اس سے یہ بات معلوم ہوئی کہ مال میں عدمِ وجوبِ ادا عدمِ نفسِ وجوب پر دلالت نہیں کرتا ہے،یعنی ایسا ہوسکتا ہے کہ مال کا نفسِ وجوب تو ثابت ہوجائے اور وجوبِ ادا ابھی نہ ثابت ہو،اور نفسِ وجوب ثابت ہوجانے کے بعد واجب کو وجوب ادا کے ثابت ہونے سے پہلے ادا کرنا جائز ہے،جیسے کہ مالکِ نصاب کے لئے حولانِ حول سے پہلے زکوۃ ادا کرنا جائز ہے،اور مشتری کے لئے ثمن مؤجل کو میعاد پوری ہونے سے پہلے ادا کرنا جائز ہے،ـــ لیکن جو بدنی واجب ہے اس میں نفسِ وجوب اور وجوبِ ادا میں فصل نہیں ہوسکتا ہے، بلکہ وجوبِ ادا ہی کا نام نفسِ وجوب ہے،لہٰذا کفارۂ بدنی میں وجوبِ ادا حانث ہونے کے بعد ہے تو نفسِ وجوب بھی حانث ہونے کے بعد ہی ہوگا کیونکہ واجبِ بدنی میں وجوبِ ادا ہی نفسِ وجوب ہے،فلما تاخر الاداء سے مصنف یہی سمجھا رہے ہیں،کہ جب وجوبِ ادا مؤخر ہو گیا تو نفسِ وجوب بھی پہلے باقی نہیں رہا بلکہ وہ بھی مؤخر ہو گیا،اور جب مؤخر ہو گیا تو حانث ہونے سے پہلے بدنی کفارہ ادا نہیں کرسکتا ہے۔

بہر حال امام شافعی علیہ الرحمۃ کے نزدیک حانث ہونے سے پہلے کفارۂ مالی دے سکتا ہے،کفارۂ بدنی نہیں ادا کرسکتا ہے،اور احناف کے نزدیک چونکہ کفارہ کا سبب یمین نہیں ہے بلکہ حانث ہونا ہے تو کفارہ حانث ہونے کے بعد ہی واجب ہوگا ، چاہے کفارۂ مالی ہو یا بدنی، اگر کوئی پہلے ادا کردے تو اس کا اعتبار نہ ہوگا حانث ہونے کے بعد اعادہ ضروری ہے۔

وَاِنَّا نَقُوْلُ بِاَنَّ اَقْصٰی دَرَجَاتِ الْوَصفِ اِذَا کَانَ مُؤَثِّرًا اَنْ یَکُوْنَ عِلَّۃً لِلْحُکْمِ کَمَا فِیْ قَوْلِہٖ تَعَالٰی اَلزَّانِیْ وَالسَّارِقُ وَلَا اَثَرَ لِلْعِلَّۃِ فِی النَّفْیِ بِلَا خِلَافٍ

ترجمہ:۔ اور ہم کہتے ہیں کہ وصف کے درجات میں اعلیٰ درجہ جب کہ وہ مؤثر ہو یہ ہے کہ وہ حکم کے لئے علت ہو جیسا کہ اللہ تعالیٰ کے قول ''الزانی والسارق '' میں اور علت کا کوئی اثر نہیں ہے نفی میں بغیر کسی اختلاف کے۔

تشریح:۔ کچھ باتیں بطور تمہید کے سمجھ لیں ،امام شافعی علیہ الرحمۃ نے جو بات کہی وہ پانچ مقدمات سے مرکب ہے (۱) مقدمۂ اولیٰ انہوں نے وصف کو شرط کے ساتھ لاحق کیا (۲) مقدمۂ ثانیہ تعلیق بالشرط مانع حکم ہے،مانعِ انعقاد سبب نہیں ہے، (۳) مقدمۂ ثالثہ طلاق اور عتاق کو ملک پر معلق کرنا باطل ہے (۴) مقدمۂ رابعہ کفارۂ مالی قبل الحنث جائز ہے (۵) مقدمۂ خامسہ امام شافعی علیہ الرحمۃ نے واجبِ مالی اور واجبِ بدنی میں فرق کیا ہے۔ ہمارے نزدیک یہ پانچوں مقدمات باطل ہیں،مصنف علیہ الرحمۃ ترتیب وار ہر ایک کی تردید کرینگے،پہلے مقدمۂ اولیٰ کی تردید ہے۔

حضرت والا ! آپ نے وصف کو شرط کا درجہ دیا،اور یوں فرمایا کہ جیسے شرط کے انتفاء سے حکم کا انتفاء ہوتا ہے،

ایسے ہی وصف کے انتفاء سے بھی حکم کا انتفاء ہوگا، تو وصف کو مطلق شرط کا درجہ دے دینا درست نہیں ہے، کیونکہ وصف تین طرح کا ہوتا ہے، (۱) کبھی وصف اتفاقی ہوتا ہے جس کا وجود وعدم برابر ہوتا ہے جیسے اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے، وربائبکم التی فی حجورکم مسئلہ یہ ہے کہ کسی نے عورت سے نکاح کیا اور اس منکوحہ کی پہلے شوہر سے ایک بیٹی ہے، تو اگر شوہر نے منکوحہ سے دخول کیا ہے تو یہ ربیبہ مرد پر حرام ہوگی، چاہے اس کی پرورش میں ہو یا نہ ہو تو معلوم ہوا کہ فی حجورکم وصفِ اتفاقی اور وصف عادی ہے یعنی لوگوں کی عادت ہے کہ وہ ربائب کو ان کی ماں کے ساتھ رکھتے ہیں، تو یہاں ماں کی پرورش میں ہونا نہ ہونا دونوں برابر ہیں، پرورش میں ہونے پر جواز کا مدار نہیں ہے، جواز کا مدار دخول اور عدم دخول پر ہے (۲) وصف کبھی شرط کے معنی میں ہوتا ہے، جیسے من فتیاتکم المومنات، جس سے آپ نے استدلال کیا ہے (۳) وصف کبھی علت کے معنی میں ہوتا ہے، اور یہ وصف کا اعلی درجہ ہے جیسے الزانیة والزانی فاجلدوا اور جیسے السارق والسارقة فاقطعوا میں وصفِ زنا اور وصفِ سرقہ وجوب حد اور قطع ید میں مؤثر ہے کیونکہ حکم یعنی وجوب جلد اور قطع ید اسم مشتق یعنی زانی اور سارق پر مرتب ہے، اور حکم جب اسم مشتق پر مرتب ہو تو اسمِ مشتق کا ماخذ اور مصدر اس حکم کی علت ہوتا ہے، اور یہ بات متفقہ ہے کہ جب تک حکم کا علت کے ساتھ اختصاص نہ ہو تو علت کا انتفاء حکم کے انتفاء کو مستلزم نہیں ہے، یعنی علت نہ ہو اور حکم ہو ایسا ہوسکتا ہے، کیونکہ ایک حکم کی متعدد علتیں ہوسکتی ہیں، لہٰذا ایک علت اگر نہ رہی تو دوسری علت سے حکم ثابت ہوگا ــــ تو جب وصف کے اعلی درجہ میں وصف کے عدم سے حکم کا عدم نہیں ہوتا ہے، تو جو ادنی اور اوسط درجہ ہے اس میں وصف کے عدم سے حکم کا عدم کیسے ہوگا؟ لہٰذا وصف کو مطلقاً شرط کے ساتھ لاحق کرنا صحیح نہیں ہے۔

وَلَوْ كَانَ شَرْطًا فَالشَّرْطُ دَاخِلٌ عَلَى السَّبَبِ دُوْنَ الْحُكْمِ فَمَنَعَهٗ مِنْ اِتِّصَالِهٖ بِمَحَلِّهٖ وَبِدُوْنِ الْاِتِّصَالِ بِالْمَحَلِّ لَايَنْعَقِدُ سَبَبًا وَلِهٰذَا لَوْحَلَفَ لَايُطَلِّقُ فَعَلَّقَ الطَّلَاقَ بِالشَّرْطِ لَايَحْنَثُ مَالَمْ يُوْجَدِ الشَّرْطُ

ترجمہ:۔ اور اگر وصف شرط ہو تو شرط سبب پر داخل ہوتی ہے نہ کہ حکم، پر پس وہ شرط سبب کو روک دیگی سبب کو اس کے محل میں متصل ہونے سے، اور محل میں اتصال کے بغیر وہ سبب منعقد نہیں ہوگا، اور اسی وجہ سے اگر کسی نے قسم کھائی کہ وہ طلاق نہیں دے گا پھر طلاق کو شرط پر معلق کیا تو وہ حانث نہیں ہوگا جب تک شرط نہ پائی جائے۔

تشریح:۔ یہ دوسرے مقدمہ کی تردید ہے، جس کا حاصل یہ ہے کہ اگر ہم مان بھی لیں کہ وصف شرط کے ساتھ لاحق ہے تو ہم یہ بات تسلیم نہیں کرتے ہیں کہ وصف کا عدم حکم کے عدم پر دلالت کرتا ہے، کیونکہ جب شرط کا عدم حکم کے عدم

پر دلالت نہیں کرتا ہے، تو وصف کا عدم تو حکم کے عدم پر بدرجہ اولی دلالت نہیں کرے گا، اب رہی یہ بات کہ شرط کا عدم حکم کے عدم پر کیوں دلالت نہیں کرتا ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ شرط ''ان دخلت الدار'' یہ سبب پر یعنی (انت طالق) پر داخل ہو رہی ہے نہ کہ حکم پر، کیونکہ حکم وقوع طلاق ہے جو یہاں مذکور ہی نہیں ہے، لہٰذا جب شرط سبب پر داخل ہوئی تو شرط کے عدم سے سبب کا عدم ہوا یعنی شرط نہیں پائی گئی تو سبب منعقد نہیں ہوا اور جب سبب منعقد نہیں ہوا تو حکم نہیں پایا گیا، تو حکم کا عدم سبب کے عدم سے ہوا نہ کہ شرط کے عدم سے، معلوم ہوا کہ شرط کے عدم سے حکم کا عدم نہیں ہوا، پس تعلیق بالشرط مانع حکم ہے اس کا بطلان ثابت ہو گیا اور عدم شرط سے عدم سبب ہوا یعنی شرط کی وجہ سے سبب کا انعقاد نہیں ہوا تو اس سے یہ بات ثابت ہو گئی کہ تعلیق بالشرط مانع سبب ہے نہ کہ مانعِ حکم جیسے احناف کا مذہب ہے۔

اور وضاحت سے سمجھو ان دخلت الدار فانت طالق اس میں دخول دار شرط ہے اور انت طالق سبب ہے تو سبب (انت طالق) کو شرط (ان دخلت الدار) پر معلق کیا ہے، اگر یہ سبب کو شرط پر معلق نہ کرتا اور صرف انت طالق کہتا تو فوراً سبب منعقد ہو کر طلاق واقع ہو جاتی، لیکن جب اس نے شرط کے ساتھ معلق کر دیا تو شرط (ان دخلت الدار) نے سبب (انت طالق) کو اس کے محل میں متصل ہونے سے روک دیا اور اس کا محل عورت ہے، اور سبب (انت طالق) جب اپنے محل (عورت) سے متصل نہیں ہوا اور محل پر واقع نہیں ہوا تو یہ سبب ہی نہیں بنا تو ایسا ہو گیا کہ شرط کے پائے جانے سے پہلا انت طالق سبب بنا ہی نہیں، اور جب انت طالق سبب بنا ہی نہیں تو حکم بھی واقع نہ ہوگا تو حکم کا عدم سبب کے عدم کی وجہ سے ہوا نہ کہ شرط کے عدم کی وجہ سے۔

مصنف علیہ الرحمۃ ایک مسئلہ بیان کر کے احناف کے قول ''تعلیق مانع سبب ہے نہ کہ مانعِ حکم'' اس کی تائید کر رہے ہیں اور امام شافعی پر الزام عائد کر رہے ہیں، مسئلہ بھی مجمع علیہ ہے۔

کہ حضرت والا! آپ کے نزدیک تو تعلیق مانع حکم ہے نہ کہ مانع سبب یعنی سبب تو موجود ہے مگر حکم شرط کی وجہ سے نہیں پایا جا رہا ہے تو اس مسئلے میں آپ کیا کہیں گے، اگر کسی نے قسم کھائی واللہ لا اطلق امرأتی اللہ کی قسم میں اپنے بیوی کو طلاق نہیں دوں گا پھر اس نے تعلیقاً طلاق دی یعنی یوں کہا ان دخلت الدار فانت طالق اس میں انت طالق سبب ہے، (ان دخلت الدار) شرط ہے اور وقوع طلاق حکم ہے، آپ کے قول کے مطابق تعلیق مانع حکم ہے نہ کہ مانع سبب، لہٰذا سبب یعنی (انت طالق) منعقد ہو گیا تو عورت پر طلاق پڑ جانی چاہیے، حالانکہ آپ بھی کہتے ہیں کہ طلاق واقع نہیں ہوگی اور جب طلاق واقع نہیں ہوگی تو اس کا صاف مطلب یہ ہوا کہ یہ ماننا پڑے گا کہ تعلیق بالشرط مانعِ سبب ہے نہ کہ مانع حکم جیسا کہ احناف کا مذہب ہے۔

وَهٰذَا بِخِلَافِ خِيَارِ الشَّرْطِ فِی الْبَيْعِ لِاَنَّ الْخِيَارَ دَاخِلٌ عَلَى الْحُكْمِ دُوْنَ السَّبَبِ وَلِهٰذَا الْوحَلَفَ لَايَبِيْعُ فَبَاعَ بِشَرْطِ الْخِيَارِ يَحْنَثُ

ترجمہ:- اور یہ بیع میں خیارِ شرط کے خلاف ہے، اس لئے کہ خیارِ شرط داخل ہے حکم پر نہ کہ سبب پر، اور اسی وجہ سے اگر کسی نے قسم کھائی کہ وہ نہیں بیچے گا پھر اس نے خیار کی شرط کے ساتھ بیچا تو حانث ہوجائے گا۔

تشریح:- مصنف علیہ الرحمۃ امام شافعی کے ایک استدلال کا جواب دے رہے ہیں امام شافعی علیہ الرحمۃ فرماتے ہیں کہ تعلیق بالشرط مانع حکم ہے، مانع سبب نہیں ہے، جیسے دیکھئے اس مثال میں، اگر کسی نے خیارِ شرط کے ساتھ بیع کی تو بیع منعقد ہوجاتی ہے مگر ملک کا نفاذ نہیں ہوتا ہے، تو خیارِ شرط بیع کے حکم (ملک) پر داخل ہوتی ہے اور سبب (بیع) پر داخل نہیں ہوتی ہے، معلوم ہوا کہ شرط مانع حکم ہے نہ کہ مانعِ سبب، امام شافعی علیہ الرحمۃ نے طلاق وعتاق کو بیع پر قیاس کیا۔

مصنف علیہ الرحمۃ اس کا جواب دے رہے ہیں کہ بالکل صحیح کہا آپ نے، خیارِ شرط حکم (ملک) سے مانع ہے نہ کہ سبب سے یعنی بیع سے مگر آپ کا ایک کو دوسرے پر قیاس کرنا صحیح نہیں ہے، قیاس مع الفارق ہے۔

کیونکہ بیع از قبیل اثبات ہے، اس میں مشتری کے لئے مبیع ثابت ہوتی ہے اور بائع کے لئے ملک ثمن ثابت ہوتا ہے اور جو چیز از قبیل اثبات ہوتی ہے، اس میں تعلیق درست نہیں ہے کیونکہ تعلیق سے قمار (جوے) کے معنی پیدا ہوتے ہیں اس لئے کہ شرط پر معلق ہے تو پتہ نہیں شرط ہوگی یا نہیں اگر شرط ہوگی تو بیع ہوگی، ورنہ نہ ہوگی، تو یہ جوا اور قمار ہے، اور قمار حرام ہے، اسی لئے حضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے بیعِ وشرطٍ سے منع کیا ہے، پس قیاس کا تقاضا تو یہ تھا کہ بیع میں خیار شرط جائز نہ ہو مگر خیارِ شرط خلافِ قیاس لوگوں کو غبن اور دھوکہ سے بچانے کے لئے حدیث سے ثابت ہے، پس ضرورۃً اس کا ثبوت ہوا، لہٰذا یہ بقدر ضرورت ہی رہے گا، اور یہاں شرط کو حکم پر داخل ماننے سے ضرورت پوری ہوجاتی ہے، اور سبب پر داخل ماننا امر زائد ہے، کیوں کہ سبب پر داخل ماننے سے دو چیزوں کی نفی ہوگی، سبب کی بھی نفی ہوگی اور اس کے ضمن میں حکم کی بھی حالانکہ صرف حکم کی نفی سے کام چل جاتا ہے، لہٰذا اس کو حکم پر داخل مانا گیا، تاکہ شرط کا اثر کم سے کم ظاہر ہو اور ضرورت بھی پوری ہوجائے۔ــــ اور چونکہ خیارِ شرط حکم پر داخل ہوتا ہے نہ کہ بیع پر، لہٰذا اگر کسی نے قسم کھائی کہ میں بیع نہیں کروں گا اور خیارِ شرط کے ساتھ اس نے بیع کی، تو حانث ہوجائے گا، کیونکہ خیار کے ساتھ بیع منعقد ہوجاتی ہے ــــ رہا طلاق وعتاق کا مسئلہ تو وہ از قبیل اسقاط ہے، اس میں ملکِ نکاح کو اور ملکِ یمین کو ساقط کرنا ہوتا ہے لہٰذا اس میں تعلیق سے قمار کے معنی پیدا نہیں ہوتے، لہٰذا یہاں تعلیق مانعِ سبب ہوگی نہ کہ مانعِ حکم- تو دونوں الگ الگ ہیں ایک کو دوسرے پر قیاس کرنا قیاس مع الفارق ہے۔

وَاِذَا ثَبَتَ اَنَّ التَّعْلِيْقَ تَصَرُّفٌ فِى السَّبَبِ بِاِعْدَامِهٖ اِلٰى زَمَانِ وَجُوْدِ الشَّرْطِ لَافِىْ اَحْكَامِهٖ صَحَّ تَعْلِيْقُ الطَّلَاقِ وَالْعَتَاقِ بِالْمِلْكِ وَبَطَلَ التَّكْفِيْرُ بِالْمَالِ قَبْلَ الْحِنْثِ وَفَرْقُهٗ بَيْنَ الْمَالِىِّ وَالْبَدَنِىِّ سَاقِطٌ لِاَنَّ حَقَّ اللّٰهِ تَعَالٰى فِى الْمَالِىِّ فِعْلُ الْاَدَاءِ وَالْمَالُ اٰلَةٌ وَاِنَّمَا يُقْصَدُ عَيْنُ الْمَالِ فِىْ حُقُوْقِ الْعِبَادِ

ترجمہ:- اور جب یہ بات ثابت ہوگئی کہ تعلیق تصرف ہے سبب کے اندر، سبب کے شرط کے پائے جانے کے زمانہ تک معدوم کرنے کے ذریعے، نہ کہ سبب کے احکام میں تو طلاق اور عتاق کو ملک پر معلق کرنا صحیح ہوگیا اور حانث ہونے سے پہلے مال کے ذریعے کفارہ دینا باطل ہوگیا، اور امام شافعی علیہ الرحمۃ کا فرق کرنا مالی اور بدنی کے درمیان ساقط (باطل) ہے، اس لیے کہ مالی میں اللہ تعالیٰ کا حق فعل ادا ہے، اور مال ایک آلہ ہے، اور عین مال مقصود ہوتا ہے حقوق العباد میں۔

تشریح:- اس میں تیسرے اور چوتھے مقدمہ کی تردید ہے، جس کا حاصل یہ ہے کہ جب گذشتہ تقریر سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ تعلیق بالشرط مانعِ سبب ہے یعنی شرط کے پائے جانے کے زمانے تک سبب کو معدوم کر دیتا ہے نہ کہ حکم کو، یعنی مانعِ سبب ہے نہ کہ مانعِ حکم، تو اس سے تیسرا اور چوتھا مقدمہ خود ہی باطل ہوگیا، اور طلاق وعتاق کو ملک پر معلق کرنا صحیح ہوگیا، اور حانث ہونے سے پہلے مالی کفارہ باطل ہوگیا، لہٰذا ان نکحتک فانت طالق - ان ملکتک فانت حر، صحیح ہے، کیونکہ تعلیق نے انت طالق اور انت حر کو سبب بننے سے روک دیا، شرط کے پائے جانے تک، لہٰذا جب سبب منعقد نہیں ہوا تو فی الحال محل کی ضرورت نہیں، لہٰذا یہ کلام لغو نہیں ہوگا، بلکہ جب شرط پائی جائیگی یعنی وہ عورت سے نکاح کرے گا یا غلام کا مالک ہوگا تو اس وقت (انت طالق اور انت حر) سبب بنے گا اور اس وقت محل موجود ہوگا تو گویا اس نے اسی وقت (انت طالق اور انت حر) کہا ہے پس عورت پر طلاق واقع ہوجائے گی اور غلام آزاد ہوجائے گا۔

اسی طرح حانث ہونے سے پہلے کفارہ مالی دینا بھی صحیح نہیں ہے، کیونکہ وجوب کفارہ کا سبب یمین نہیں ہے بلکہ حانث ہونا ہے اور یہ سبب پایا نہیں گیا کیونکہ تعلیق بالشرط مانع سبب ہے یعنی تعلیق بالشرط میں شرط کے پائے جانے سے پہلے سبب منعقد ہوتا ہی نہیں ہے، تو حانث ہونے سے پہلے مالی کفارہ ادا کرنا بھی صحیح نہیں ہے، امام شافعی علیہ الرحمۃ نے یمین کو سبب قرار دیا ہے یہ صحیح نہیں ہے، کیونکہ یمین کا انعقاد تو برّ یعنی قسم پوری کرنے کے لئے ہوتا ہے، اس کو کفارہ کا سبب نہیں بنا سکتے، کفارہ کا سبب تو حانث ہونا ہے۔

وفرقه بین المالی - یہ پانچویں مقدمہ کی تردید ہے، امام شافعی علیہ الرحمۃ نے جو کفارہ مالی اور بدنی میں فرق کیا ہے اور یہ کہا کہ واجبِ مالی میں نفسِ وجوب وجوبِ ادا سے جدا ہوجاتا ہے، اس لئے مالی کفارہ حانث ہونے سے پہلے دے سکتے ہیں اور واجبِ بدنی میں نفسِ وجوب اور وجوبِ ادا میں فصل نہیں ہوتا ہے، بلکہ دونوں حانث ہونے کے بعد ایک ساتھ ہوتے ہیں، اس لئے بدنی کفارہ قبل الحنث دینا جائز نہیں ہے، یہ غلط ہے، کیونکہ واجبِ مالی میں اللہ تعالیٰ کا حق عینِ مال نہیں ہے بلکہ بندہ کا فعلِ ادا ہے، کیونکہ مال تو ایک آلہ ہے، تو جب اللہ کا حق بندہ کا فعلِ ادا ہوا تو واجبِ مالی بھی واجب بدنی کی طرح ہوگیا، جس طرح واجبِ بدنی میں نفسِ وجوب وجوبِ ادا سے جدا نہیں ہوتا ہے ایسے ہی واجبِ مالی میں بھی ہوگیا تو واجبِ بدنی اور مالی دونوں میں نفسِ وجوب اور وجوبِ ادا دونوں حانث ہونے کے بعد ایک ساتھ ہوں گے تو قبل الحنث نہ کفارۂ مالی ہوسکتا ہے نہ بدنی۔

ہاں حقوق العباد میں آپ نفسِ وجوب اور وجوب ادا کو جدا کرسکتے ہیں، کیونکہ حقوق العباد میں عینِ مال مقصود ہوتا ہے، لیکن حقوق اللہ میں یہ فصل نہیں ہوسکتا، اور کفارہ چونکہ حقوق اللہ میں سے ہے اس لئے اس میں یہ فرق نہیں ہوسکتا ہے۔

وَمِنْ هٰذِهِ الْجُمْلَةِ مَاقَالَ الشَّافِعِیُّ علیہ الرحمۃ أَنَّ الْمُطْلَقَ مَحْمُوْلٌ عَلَى الْمُقَيَّدِ وَإِنْ كَانَا فِی حَادِثَتَيْنِ مِثْلُ كَفَّارَةِ الْقَتْلِ وَسَائِرِ الْكَفَّارَاتِ لِأَنَّ قَيْدَ الْإِيْمَانِ زِيَادَةُ وَصْفٍ يَجْرِیْ مَجْرَى الشَّرْطِ فَيُوْجِبُ نَفْیَ الْحُكْمِ عِنْدَ عَدَمِهٖ فِی الْمَنْصُوْصِ عَلَيْهِ وَفِی نَظِيْرِهٖ مِنَ الْكَفَّارَاتِ لِأَنَّهَا جِنْسٌ وَاحِدٌ

ترجمہ: - اور من جملہ وجوہ فاسدہ میں سے وہ ہے جو امام شافعی علیہ الرحمۃ نے فرمایا کہ مطلق محمول ہوگا، مقید پر اگرچہ وہ دونوں دو حادثوں میں ہوں، جیسے کفارۂ قتل اور تمام کفارات، اس لیے کہ ایمان کی قید ایک زائد وصف ہے جو شرط کی جگہ پر ہے تو شرط حکم کی نفی کو واجب کرے گا شرط کے نہ ہونے کے وقت منصوص علیہ میں اور اس کی نظیر میں یعنی دیگر کفارات میں، اس لئے کہ (کفارات) جنس واحد ہے۔

تشریح: - تیسری وجہ فاسد بیان کررہے ہیں جس کے قائل امام شافعی علیہ الرحمۃ ہیں کہ ایک جنس کے دو حکم ہوں، ان میں ایک مطلق ہو اور دوسرا مقید ہو، تو مطلق کو مقید پر محمول کرلیا جائے گا، یہ دونوں حکم چاہے ایک واقعہ میں ہوں یا الگ الگ واقعہ میں، مطلق سے مراد صرف ذات پر دلالت ہو، اور مقید سے مراد ذات پر دلالت وصف کے ساتھ ہو، جیسے رقبہ مطلق ہے اور رقبہ مومنہ مقید ہے۔

مطلق ومقید ایک واقعہ میں ہوں اس کی مثال جیسے ظہار کے کفارہ میں تین چیزیں بیان کی گئی ہیں، غلام آزاد

کرنا، دومہینہ کے مسلسل روزے رکھنا، ساٹھ مسکینوں کو کھانا کھلانا پہلی دو چیزوں میں قید ہے فتحرير رقبة من قبل ان يتماسا - فمن لم يجد فصيام شهرين متتابعين من قبل ان يتماسا - کہ غلام آزاد کرے جماع سے پہلے، دو مہینے کے مسلسل روزے رکھے جماع سے پہلے، اور تیسری چیز مطلق ہے فاطعام ستين مسكينا - یہاں من قبل ان يتماسا کی قید نہیں ہے، تو امام شافعیؒ کہتے ہیں کہ یہ مطلق پہلے دو مقیدوں پر محمول ہوگا، لہٰذا اس میں بھی جماع سے پہلے کی قید رہے گی، یہاں مطلق و مقید ایک ہی واقعہ میں ہے، اور وہ ظہار ہے۔

الگ الگ حادثوں میں ہوں اس کی مثال جیسے کفارۂ قتل، کفارۂ ظہار، کفارۂ یمین یہ سب الگ الگ واقعے ہیں، تینوں میں رقبہ آزاد کرنے کا حکم ہے مگر کفارۂ قتل میں رقبہ مقید ہے، ومن قتل مومنا خطأ فتحرير رقبة مومنة، اور کفارۂ ظہار اور کفارۂ یمین میں مطلق رقبہ ہے جیسے فتحرير رقبة اور او تحرير رقبة- امام شافعی علیہ الرحمۃ فرماتے ہیں کہ مطلق مقید پر محمول ہوگا یعنی کفارۂ قتل میں مومن رقبہ ہے تو کفارۂ ظہار اور کفارۂ یمین میں بھی مومن رقبہ مراد ہوگا، کیونکہ امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ وصف شرط کے درجہ میں ہوتا ہے اور جس طرح شرط کے انتفاء سے حکم منتفی ہوتا ہے ایسے ہی وصف کے انتفاء سے حکم منتفی ہوتا ہے، لہٰذا منصوص علیہ یعنی کفارۂ قتل میں اگر وصف نہ ہو یعنی رقبہ مومنہ نہ ہو تو کفارہ صحیح نہیں ہے، تو منصوص علیہ پر غیر منصوص علیہ یعنی کفارۂ ظہار اور کفارۂ یمین کو بھی قیاس کرینگے اور وصف یہاں بھی ملحوظ ہوگا کیونکہ سب کی جنس ایک ہی ہے یعنی کفارہ ہونا اور مقصد بھی ایک ہے، اس کی مشروعیت ستر اور زجر کے لئے ہوئی ہے۔

وَعِنْدَنَا لَا يُحْمَلُ الْمُطْلَقُ عَلَى الْمُقَيَّدِ وَإِنْ كَانَا حَادِثَةٍ وَاحِدَةٍ بَعْدَ اَنْ يَّكُوْنَا فِيْ حُكْمَيْنِ لِاَ مْكَانِ الْعَمَلِ بِهِمَا قَالَ اَبُوْ حَنِيْفَةَ علیہ الرحمۃ وَمُحَمَّدٌ فِيْمَنْ قَرِبَ الَّتِيْ ظَاهَرَ مِنْهَا فِيْ خِلَالِ الصَّوْمِ لَيْلاً عَامِدًا اَوْ نَهَارًا نَاسِيًا اِنَّهٗ لَيَسْتَأْنِفُ وَلَوْ قَرِبَهَا فِيْ خِلَالِ الْاِطْعَامِ لَمْ يَسْتَأْنِفْ لِاَنَّ شَرْطَ الْاِخْلَاءِ عَنِ الْمَسِيْسِ مِنْ ضَرُوْرَةِ شَرْطِ التَّقْدِيْمِ عَلَى الْمَسِيْسِ وَذٰلِكَ مَنْصُوْصٌ عَلَيْهِ فِي الْاَعْتَاقِ وَالصِّيَامِ دُوْنَ الْاِطْعَامِ

ترجمہ:- اور ہمارے نزدیک مقید پر محمول نہ ہوگا اگر چہ دونوں ایک حادثہ میں ہوں، بعد اس کے کہ وہ دونوں دو حکموں میں ہوں، ان دونوں پر عمل کے ممکن ہونے کی وجہ سے، امام ابوحنیفہ اور امام محمد علیہ الرحمۃ نے فرمایا اس شخص کے بارے میں جس نے اس عورت سے جماع کیا جس سے ظہار کیا ہے روزہ کے دوران میں رات کو قصداً یا دن میں بھول

کر کہ وہ از سر نو روزہ رکھے گا، اور اگر اس نے عورت سے جماع کیا اطعام کے درمیان تو استیناف نہیں کرے گا، اس لیے کہ جماع سے خالی کرنے کی شرط جماع پر (کفارہ کو) مقدم کرنے کی شرط کی ضرورت میں سے ہے، اور تقدیم منصوص علیہ ہے اعتاق اور صیام میں نہ کہ اطعام میں۔

تشریح:۔ ہمارے نزدیک اگر مطلق اور مقید پر الگ الگ عمل کرنا ممکن ہو تو مطلق کو مقید پر محمول نہیں کرینگے ، چاہے ایک ہی واقعہ ہو یا الگ الگ، مگر حکم دو ہوں جن پر الگ الگ عمل ممکن ہو، تو مطلق اپنے طلاق پر رہے گا، کیونکہ دو حکموں میں ایک کو مطلق اور دوسرے کو مقید کرنے میں شارع کی حکمتیں وابستہ ہوتی ہیں، جو مطلق کو مقید پر محمول کرنے سے فوت ہو جاتی ہیں، جیسے حکم کو مقید کر کے سختی کرنا اور حکم کو مطلق رکھ کے نرمی کرنا وغیرہ لہٰذا جب دونوں پر اپنے اپنے طور سے عمل ممکن ہو تو مطلق کو مقید پر محمول نہیں کرینگے۔

مصنف علیہ الرحمۃ طرفین کے حوالہ سے مثال ذکر کرتے ہیں کہ اگر ظہار کرنے والے نے روزوں سے کفارہ ادا کرنے کے دوران بیوی سے جماع کر لیا تو اس کو از سر نو روزے رکھنا ضروری ہوگا، کیونکہ من قبل ان یتماسا کی قید لگی ہوئی ہے، اور اگر اطعام سے کفارہ ادا کر رہا ہے اور کچھ مسکینوں کو کھلانے کے بعد بیوی سے جماع کر لیا، تو استیناف نہیں کرے گا یعنی از سر نو سب کو کھانا نہیں کھلانا پڑے گا، کیونکہ اطعام میں من قبل ان یتماسا کی قید نہیں ہے، تو دیکھئے واقعہ ایک ہی ہے یعنی ظہار مگر حکم الگ الگ ہیں کیونکہ کفارۂ ظہار میں تین حکم ہیں (١) اعتاق (٢) صیام (٣) اطعام - پہلے دو میں من قبل ان یتماسا کی قید ہے اور تیسرے میں نہیں ہے، لہٰذا مطلق کو مقید پر محمول نہیں کرینگے، کیونکہ مطلق کو مطلق رکھ کر اور مقید کو مقید رکھ کر عمل ممکن ہے۔

لان شرط الاخلاء - سے مصنف دلیل بیان کر رہے ہیں کہ من قبل ان یتماسا کہہ کر کفارہ کو جماع پر مقدم کرنا شرط قرار دیا اور جب جماع پر کفارہ مقدم ہوا تو اس کے لئے ضروری ہے کہ وہ کفارہ جماع سے خالی ہو، کیونکہ اگر کفارہ جماع سے خالی نہ ہوگا تو وہ جماع پر مقدم نہ ہو سکے گا کیونکہ بیچ میں جماع ہو گیا پس کفارہ کو جماع پر مقدم کرنے کے لئے ضروری ہے کہ وہ جماع سے خالی ہو ـــ اور یہ مقدم کرنا منصوص ہے۔ اعتاق اور صیام میں، نہ کہ اطعام میں، لہٰذا صیام میں اگر دوران میں جماع ہو گیا تو استیناف کرنا پڑے گا کیونکہ تقدیم فوت ہو رہی ہے اور اطعام میں اگر دوران میں جماع ہوا تو استیناف نہ ہوگا کیونکہ یہاں حکم مطلق ہے تقدیم کی شرط نہیں ہے۔

فائدہ:- عبارت میں لیلاً کے بعد عامداً کی قید اتفاقی ہے کیونکہ رات میں عمداً جماع کرنا اور ناسیا دونوں برابر ہیں، اور نہاراً کے بعد ناسیاً کی قید احترازی ہے کیونکہ عمداً اگر کر لیا تو تتابع صیام فوت ہونے کی وجہ سے بالاتفاق استیناف واجب ہوگا۔

وَكَذٰلِكَ اِذَا دَخَلَ الْاِطْلَاقُ وَالتَّقْيِيْدُ فِى السَّبَبِ يَجْرِىْ كُلُّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا عَلٰى سَنَنِهٖ كَمَا قُلْنَا فِىْ صَدَقَةِ الْفِطْرِ اِنَّهٗ يَجِبُ اَدَاؤُهَا عَنِ الْعَبْدِ الْكَافِرِ بِالنَّصِّ الْمُطْلَقِ بِاِسْمِ الْعَبْدِ وَعَنِ الْعَبْدِ الْمُسْلِمِ بِالنَّصِّ الْمُقَيَّدِ بِالْاِسْلَامِ لِاَنَّهٗ لَا مُزَاحَمَةَ فِى الْاَسْبَابِ فَوَجَبَ الْجَمْعُ

ترجمہ: - اور اسی طرح جب داخل ہو اطلاق اور تقیید سبب میں تو ان دونوں (اطلاق اور تقیید) میں سے ہر ایک جاری ہوگا اپنے طریقے پر جیسا کہ ہم نے کہا صدقۂ فطر میں کہ اس کی ادائیگی واجب ہے عبد کافر کی طرف سے اس نص کی وجہ سے جو مطلق ہے اسم عبد کے ساتھ، اور عبد مسلم کی طرف سے اس نص کی وجہ سے جو مقید ہے اسلام کے ساتھ، اس لیے کہ اسباب میں مزاحمت نہیں ہے تو جمع کرنا واجب ہے۔

تشریح: - مصنف علیہ الرحمۃ کہتے ہیں کہ جس طرح مطلق اور مقید حکم میں داخل ہوں، یعنی ایک حکم مطلق ہو اور ایک مقید، تو ہم مطلق کو مقید پر محمول نہیں کرتے --- اسی طرح اگر مطلق اور مقید سبب پر داخل ہو رہے ہوں یعنی ایک سبب مطلق ہو اور ایک سبب مقید ہو تو یہاں بھی مطلق کو مقید پر محمول نہیں کریں گے، بلکہ مطلق اپنے اطلاق پر رہے گا اور مقید اپنی تقیید پر، جیسے صدقۂ فطر اس کا سبب راس ہے، جس کا نفقہ آدمی اٹھاتا ہے اور اس پر ولایت رکھتا ہے، اس میں آدمی کا خود اپنا نفس بھی داخل ہے، اور چھوٹی اولاد، غلام وغیرہ بھی کیونکہ ان سب پر ولایت حاصل ہے اور نفقہ بھی برداشت کرتا ہے، البتہ بیوی اس سے خارج ہے کیونکہ بیوی پر ولایت حاصل نہیں ہے۔

بہر حال صدقۂ فطر کے لئے دو حدیثیں وارد ہوئی ہیں، ایک حدیث میں ہے ادوا عن کل حر وعبد صغیر او کبیر نصف صاع من بر او صاع من تمر - دوسری حدیث عن ابن عمر ان رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم فرض زکوۃ الفطر من رمضان علی الناس صاعاً من تمر او صاعاً من شعیر علی کل حر و عبد ذکر و انثی من المسلمین - پہلی حدیث میں مسلم کی قید نہیں ہے، اور دوسری حدیث میں مسلم کی قید ہے، پہلی حدیث میں سبب مطلق ہے، لہٰذا مطلق عبد کی طرف سے صدقۂ فطر ادا کرنا واجب ہے، چاہے وہ عبد مسلمان ہو یا کافر - اور دوسری حدیث میں سبب مقید ہے، لہٰذا عبد مسلم کی طرف سے صدقۂ فطر واجب ہوگا - تو یہاں وجوب صدقۂ فطر کا سبب یعنی راس پہلی حدیث میں مطلق ہے اور دوسری حدیث میں مقید ہے، تو مطلق کو مقید پر محمول نہیں کرینگے بلکہ مطلق کو مطلق رکھیں گے اور مقید کو مقید رکھیں گے اور یہ کہیں گے کہ مطلق عبد کا راس بھی سبب ہے اور عبد مسلم کا راس بھی سبب ہے، دونوں سبب ہیں، کیونکہ اسباب میں منافات نہیں ہے، ایک چیز کے مختلف اسباب ہو سکتے

ہیں، لہٰذا مطلق کو مطلق اور مقید کو مقید باقی رکھیں گے اور دونوں کو سبب کہیں گے، ان دونوں میں جمع اور تطبیق کی یہی شکل ہے۔

تنبیہ:- ہاں اگر ایک ہی واقعہ ہے اور حکم بھی ایک ہی ہو تو بالاتفاق مطلق کو مقید پر محمول کیا جائے گا جیسے روزے کے کفارے میں ساٹھ روزے ہیں، ایک روایت میں شهرين متتابعين ہے، اور ایک روایت میں فقط شهرين ہے، تو چونکہ ایک ہی واقعہ ہے اور حکم بھی ایک ہی ہے یعنی روزے کا کفارہ تو مطلق کو مقید پر محمول کیا جائے گا یعنی متتابعین کی قید روزوں میں ملحوظ رہے گی -- اسی طرح کفارۂ یمین میں فصيام ثلثة ايام مطلق ہے تتابع کی قید نہیں ہے، اور ابن مسعود کی قرأت میں فصيام ثلثة ايام متتابعاتٍ مقید ہے، تو یہاں مطلق کو مقید پر محمول کیا جائے گا کیونکہ یہاں حکم ایک ہی ہے یعنی روزہ، اور ایک حکم دو متضاد وصفوں کو قبول نہیں کرتا ہے، لہٰذا مطلق کو مقید پر محمول کیا جائے گا۔

وَهُوَنَظِيْرُ مَاسَبَقَ اَنَّ التَّعْلِيْقَ بِالشَّرْطِ لَايُوْجِبُ النَّفْىَ عِنْدَ عَدَمِهٖ فَصَارَالْحُكْمُ الْوَاحِدُ قَبْلَ وُجُوْدِهٖ مُعَلَّقًا وَمُرْسَلاً لِأَنَّ الْأَرْسَالَ هُوَالتَّعْلِيْقُ يَتَنَافِيَانَ وُجُوْدًا وَاَمَّا قَبْلَ وُجُوْدِهٖ فَهُوَ مُعَلَّقٌ بِالشَّرْطِ أَىْ مَعْدُوْمٌ يَتَعَلَّقُ وُجُوْدُهٗ بِالشَّرْطِ وَمُرْسَلٌ عَنِ الشَّرْطِ اَىْ مَعْدُوْمٌ مُحْتَمَلٌ لِلْوُجُوْدِ قَبْلَهٗ وَالْعَدَمُ الْأَصْلِىُّ كَانَ مُحْتَمَلاً لِلْوُجُوْدِ وَلَمْ يَتَبَدَّلِ الْعَدَمُ فَصَارَ مُحْتَمَلاً لِلْوُجُوْدِ بِطَرِيْقَيْنِ

ترجمہ:- اور یہ (مطلق کو مقید پر محمول نہ کرنا) نظیر ہے اس کی جو ماقبل میں گذرا کہ تعلیق بالشرط حکم کی نفی کو واجب نہیں کرتی ہے شرط کے نہ ہونے کے وقت، تو ایک ہی حکم ہو جائے گا، اپنے وجود سے پہلے معلق اور مرسل، اس لئے کہ ارسال اور تعلیق دونوں وجود کے اعتبار سے متنافی ہیں، اور بہر حال حکم کے وجود سے پہلے پس وہ معلق بالشرط ہے یعنی ایسا معدوم ہے جس کا وجود شرط سے متعلق ہے، اور شرط سے مطلق ہے یعنی ایسا معدوم ہے جو شرط سے پہلے وجود کا محتمل ہے، اور عدم اصلی وجود کا محتمل ہے اور عدم بدلے گا نہیں تو یہ دونوں طریقوں پر وجود کا محتمل ہوگا۔

تشریح:- سابق میں یہ بات آئی کہ سبب میں مطلق اور مقید وارد ہوں تو مطلق کو مقید پر محمول نہیں کرینگے بلکہ دونوں پر عمل کرینگے، مصنف علیہ الرحمۃ اس کی نظیر پیش کر رہے ہیں نظیر کو سمجھنے سے پہلے بطور تمہید یہ بات سمجھیں کہ طلاق دو طرح سے ہوتی ہے، ایک طلاق تعلیق ہے یعنی شوہر طلاق کو معلق کر کے دے جیسے کہے اِنْ دَخَلْتِ الدَّارَ فَاَنْتِ

طَالِقٌ ،اس کو طلاقِ تعلیق کہتے ہیں ،اور ایک ہے طلاقِ تنجیز یعنی بغیر معلق کئے شوہر دے جیسے کہے اَنْتِ طَالِقٌ ،اس کو طلاقِ تنجیز کہتے ہیں یہ دونوں طلاق کے سبب ہیں۔

اب نظیر سمجھئے ،مصنف علیہ الرحمۃ کہتے ہیں کہ تعلیق بالشرط میں حکم کا عدم ،شرط کے عدم سے نہیں ہوتا ہے ، بلکہ سبب کے عدم سے ہوتا ہے جس کو آپ تفصیل سے پڑھ چکے ہیں ،پس تعلیق کی صورت میں حکم معدوم ہوتا ہے ،تو وہ حکم اپنے وجود سے پہلے اور تعلیق کے بعد دونوں احتمال رکھتا ہے یعنی معلق بالشرط ہونے کا بھی احتمال ہے اور مرسل یعنی مطلق عن الشرط ہونے کا بھی احتمال ہے ،لہٰذا اگر کسی نے اپنی بیوی سے کہا ان دخلت الدار فانت طالق ،تو اس میں تعلیق اور ارسال دونوں احتمال ہیں ،یعنی یہ بھی احتمال ہے کہ طلاق دخول دار کے وقت پائی جائے اس سے پہلے نہ پائی جائے اور ارسال کا بھی احتمال ہے یعنی یہ کہ دخول دار سے پہلے شوہر تنجیزاً طلاق واقع کر دے ،تو ایک ہی حکم میں ارسال اور تعلیق دونوں کا احتمال ہے ، کیونکہ حکم کے وجود سے پہلے تعلیق اور ارسال دونوں احتمال ہونے میں کوئی منافات نہیں ، ہاں حکم کے وجود کے وقت تعلیق اور ارسال دونوں میں ضرور منافات ہے ،یعنی ایسا نہیں ہوسکتا کہ ایک حکم ارسال سے بھی ثابت ہو اور تعلیق سے بھی ثابت ہو بلکہ حکم یعنی وقوع طلاق ایک ہی سے ثابت ہوگا یا تو تعلیق سے یا ارسال سے — لیکن وجود حکم سے پہلے دونوں احتمال ہو سکتے ہیں ،— کیونکہ وجود حکم سے پہلے وہ حکم شرط کے ساتھ معلق ہے اور شرط کے ساتھ معلق ہے تو بدون شرط کے وہ حکم معدوم ہی ہے ، عدم اصلی کی طرح ہے ،یعنی حکم معدوم ہے جس میں یہ بھی احتمال ہے کہ شرط کے ساتھ معلق ہو ،اور مرسل ہونے کا بھی احتمال ہے اس طور پر کہ تنجیزاً طلاق کا وقوع ہوجائے —اور وجہ اس کی یہ ہے کہ تعلیق سے پہلے حکم کا جو عدم اصلی ہے اس میں دونوں احتمال ہیں ،تعلیق اور ارسال کا یعنی جیسے ابتداءً شوہر کو دونوں اختیار ہیں کہ طلاق کو معلق کر کے دے یا تنجیزاً دے —اور یہ بات مسلم ہے کہ تعلیق کے بعد حکم کا عدم اصلی بدلتا نہیں ہے ، بلکہ حکم معدوم ہی رہتا ہے جیسے تعلیق سے پہلے تھا ،تو جب تعلیق کے بعد عدم اصلی بدلتا نہیں ہے ، تو جس طرح تعلیق سے پہلے یعنی عدمِ اصلی کی صورت میں حکم کے پائے جانے میں دونوں احتمال ہیں یعنی تعلیق اور ارسال کا — تو اسی طرح تعلیق کے بعد بھی حکم کے پائے جانے میں دونوں احتمال رہیں گے —پس جس طرح حکم واحد اپنے وجود سے پہلے اور تعلیق کے بعد ارسال اور تعلیق دونوں طرح سے ثابت ہونے کا احتمال رکھتا ہے اور اس میں کوئی منافات نہیں ہے ، بلکہ حکم علی سبیل البدلیت دونوں سے ثابت ہوجائے گا — تو اسی طرح مطلق اور مقید میں بھی کوئی منافات نہیں ہے کیونکہ دونوں سبب ہیں تو حکم علی سبیل البدلیت دونوں سے ثابت ہوجائے گا ، یہ ہوئی نظیر۔

وَمِنْهَا مَاقَالَ بَعْضُهُمْ اِنَّ الْعَامَّ يَخُصُّ بِسَبَبِهٖ وَعِنْدَنَا اِنَّمَا يَخُصُّ بِسَبَبِهٖ اِذَا لَمْ

يَكُنْ مُسْتَقِلاً بِنَفْسِهٖ كَقَوْلِهٖ نَعَمْ اَوْبَلٰى اَوْخَرَجَ مُخْرَجَ الْجَزَاءِ كَقَوْلِ الرَّاوى سَهَارَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰه عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَسَجَدَ اَوْخَرَجَ مُخْرَجَ الْجَوَابَ كَالْمُدْعُوِالَى الْغَدَاءِوَيَقُوْلُ وَاللّٰهِ لَااَتَغَدّٰى فَاَمَّا اِذَازَادَعَلٰى قَدْرِالْجَوَابِ فَقَالَ وَاللّٰهِ لَااَتَغَدّٰى الْيَوْمَ وَهُوَ مَوْضِعُ الْخِلَافِ فَعِنْدَنَا يَصِيْرُ مُبْتَدِأً اِحْتَرَازًا عَنْ اَلْغَاءِالزِّيَادَةِ

ترجمہ: – اوران وجوہ فاسدہ میں سے ایک وہ ہے جو بعض حضرات نے کہا کہ عام اپنے سبب کے ساتھ خاص ہوتا ہے اور ہمارے نزدیک عام اپنے سبب کے ساتھ خاص ہوتا ہے، جب کہ وہ عام اپنی ذات سے مستقل نہ ہو جیسے اس کا قول نعم یا بلٰی، یا عام جزاء کی جگہ پر ہو جیسے راوی کا قول سہارسول اللّٰه صلی اللّٰه علیه وسلم فسجد کہ آنحضرت ﷺ سے سہو ہوا پس آپ ﷺ نے سجدہ کیا، یا وہ عام جواب کے قائم مقام ہو جیسے وہ شخص جس کو ناشتہ کی طرف بلایا گیا ہو اور وہ کہے واللہ میں ناشتہ نہیں کروں گا، پس بہرحال اس نے زیادتی کردی جواب کی مقدار پر چنانچہ اس نے کہا واللہ میں آج ناشتہ نہیں کروں گا، تو یہ اختلاف کا مقام ہے پس ہمارے نزدیک وہ ازسرنو کلام کرنے والا ہوگا زیادتی کو لغو ہونے سے بچانے کے لئے۔

تشریح: – چوتھی وجہ فاسد جس کے قائل امام شافعی، امام مالک، امام مزنی اور ابوبکر دقاق وغیرہ ہیں، وہ یہ ہے کہ اگر عام صیغہ کسی مخصوص شخص کے بارے میں کسی نص میں یا صحابی کے قول میں وارد ہو تو یہ حضرات کہتے ہیں کہ وہ عام اپنے سببِ ورود کے ساتھ خاص ہوگا، اس عام سے کسی دوسرے کے لئے حکم ثابت نہ ہوگا، وہ سبب چاہے سائل کا سوال ہو یا کوئی واقعہ ہو، جیسے حضور ﷺ کے سامنے کسی نے کوئی سوال کیا اور آپ ﷺ نے عام صیغہ سے جواب دیا من فعل کذا فعلیه کذا یا فله کذا یا حضور ﷺ کے زمانے میں کوئی واقعہ پیش آیا اور آپ نے عام صیغہ سے کوئی بات ارشاد فرمائی، تو یہ حضرات فرماتے ہیں کہ وہ عام اس سائل کے ساتھ یا صاحب واقعہ کے ساتھ خاص ہوگا، اس عام سے دوسروں پر حکم نہیں لگے گا، دوسروں پر وہ حکم دوسری نص سے یا قیاس سے لگے گا — مگر جمہور اس کے خلاف ہیں، وہ کہتے ہیں کہ عام کا صیغہ جب کسی خاص سبب سے مقید ہو تو وہ عام اپنے عموم پر رہے گا، سببِ ورود کے ساتھ خاص نہیں ہوگا، اور صحابہ اور تابعین کے اجماع سے اس کے نظائر موجود ہیں، جیسے آیت ظہار اوس ابن صامت کی بیوی خولہ کے بارے میں نازل ہوئی، آیتِ لعان ہلال ابن امیہ کے بارے میں اور آیتِ قذف حضرت عائشہ کے بارے میں اور آیتِ سرقہ حضرت صفوان کی چادر کی چوری میں نازل ہوئی —— ان سب جگہوں پر صحابہ نے عمومِ لفظ کا اعتبار کیا ہے

،ان کوسبب ورود کے ساتھ خاص نہیں کیا ہے ـــ معلوم ہوا کہ عام لفظ سبب ورود کے ساتھ خاص نہیں ہوتا ہے بلکہ اپنے عموم پر باقی رہتا ہے ـــ البتہ مصنف علیہ الرحمۃ فرماتے ہیں کہ تین جگہ ایسی ہیں جہاں عام لفظ کو اس کے سبب کے ساتھ خاص کر دیا جاتا ہے، اپنے عموم پر باقی نہیں رکھا جاتا ہے۔

(۱) پہلی قسم یہ ہے کہ عام مستقل بالذات نہ ہو یعنی ماقبل والے کلام کے بغیر یہ مفیدِ معنی نہ ہو جیسے کسی نے کہا اکان لی علیک الف درھم مخاطب نے جواب میں کہا نعم ، یا کسی نے کہا الیس لی علیک الف درھم مخاطب نے جواب میں کہا بلٰی ،تو نعم اور بلٰی یہ دونوں لفظ عام ہیں ، کلام کی بہت سی انواع کا جواب بن سکتے ہیں ، مگر مستقل بنفسہ نہیں ہیں ، ماقبل سے متعلق کیے بغیر مفیدِ معنی نہیں ہیں ، لہٰذا یہ سبب کے ساتھ یعنی ماقبل والے کلام کے ساتھ خاص ہونگے۔

(۲) دوسری قسم یہ ہے کہ عام جزاء بن رہا ہو تو بھی سبب کے ساتھ خاص ہوگا ، کیونکہ جزاء اپنے ماقبل سے مربوط ہوتی ہے جیسے راوی کا قول سھا رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم فسجد تو فسجد پر فا داخل ہونے کی وجہ سے جزاء کے درجہ میں ہے ، سجد عام ہے سجدۂ سھو ، سجدۂ تلاوت ، سجدۂ نماز سب کا احتمال رکھتا ہے مگر جزاء ہونے کی وجہ سے سبب کے ساتھ یعنی ماقبل والے کلام کے ساتھ خاص ہے اور یہاں سجدۂ سہو مراد ہے۔

(۳) تیسری قسم یہ کہ عام جواب کی جگہ پر آ رہا ہو ، اگر چہ وہ مستقل کلام ہو ، مگر چونکہ جواب ہے لہٰذا یہ اپنے سبب کے ساتھ خاص ہوگا جیسے کسی نے خالد کو کہا آؤ ناشتہ کرلو ، خالد نے اس کے جواب میں کہا ، اگر میں ناشتہ کروں تو میری بیوی کو تین طلاق ، تو یہ کلام عام ہے جو اس ناشتہ کو بھی شامل ہے ، گھر جا کر ناشتہ کرنے کو بھی شامل ہے ، مگر چونکہ وہ جواب کی جگہ ہے لہٰذا اسی ناشتہ کے ساتھ یہ کلام خاص ہوگا ، اگر گھر جا کر ناشتہ کرے گا تو طلاق نہ پڑے گی۔

ان تین قسموں میں تو عام بالاتفاق اپنے سبب کے ساتھ خاص ہوگا۔

(۴) البتہ ایک چوتھی قسم ہے جس میں اختلاف ہے ، وہ یہ ہے کہ تیسری قسم میں جو جواب ہے اگر مخاطب اس جواب کی مقدار کو بڑھا کر کہے جیسے اس نے بلایا کہ آؤ ناشتہ کرلو ، تو خالد نے کہا اگر میں آج ناشتہ کروں تو میری بیوی کو تین طلاق ـــ تو الیوم کا اضافہ کیا تو ہمارے نزدیک یہ جواب پر محمول نہ ہوگا بلکہ از سر نو کلام یعنی نیا کلام سمجھا جائے گا ، لہٰذا آج کے دن میں اگر یہ کہیں بھی ناشتہ کرے گا بیوی پر طلاق پڑ جائے گی ، یہ عام ہوگا کیونکہ اگر اس کلام کو ماقبل کا جواب قرار دیں تو الیوم کی زیادتی لغو ہو جائے گی اس لئے کہ الیوم کے بغیر بھی جواب مکمل ہے ، لہٰذا زیادتی کو لغو ہونے سے بچانے کے لئے اس کو مستقل کلام مانا جائے گا اور جب مستقل ہو گیا تو اپنے عموم پر رہے گا۔

ان حضرات کے نزدیک اس صورت میں بھی یہ کلام ماقبل کا جواب ہی سمجھا جائے گا ، اور دلالت حال اس کی دلیل

ہے، یعنی اگر چہ اس نے الیوم کا اضافہ کیا ہے مگر اس کی حالت بتا رہی ہے کہ یہ اسی کھانے کو مراد لے رہا ہے، اور ہم دلالت حال کا اعتبار اس لئے نہیں کریںگے کہ صریح لفظ آ گیا اس کی رعایت میں اس کو مستقل کلام قرار دینگے۔

وَمِنْهَا مَاقَالَ بَعْضُهُمْ اَنَّ الْقِرَانَ فِى النَّظْمِ يُوْجِبُ الْقِرَانَ فِى الْحُكْمِ مِثْلُ قَوْلِ بَعْضِهِمْ فِىْ قَوْلِهٖ تَعَالَى وَاَقِيْمُوْا الصَّلٰوةَ وَاٰتُوْاالزَّكٰوةَ اِنَّ القِرَانَ يُوْجِبُ اَنْ لَّاتَجِبَ الزَّكٰوةُ عَلَى الصَّبِيِّ قَالُوْا لِاَنَّ الْعَطْفَ يَقْتَضِى الْمُشَارَكَةَ وَاَعْتَبَرُوا بِالْجُمْلَةِ النَّاقِصَةِ اِذَا عُطِفَتْ عَلٰى الْكَامِلَةِ وَهٰذَا فَاسِدٌ لِاَنَّ الشِّرْكَةَ اِنَّمَا وَجَبَتْ فِى الْجُمْلَةِ النَّاقِصَةِ لِاِفْتِقَارِهَا اِلٰى مَايَتِمُّ بِهٖ فَاِذَا تَمَّ بِنَفْسِهٖ لَمْ تَجِبِ الشِّرْكَةُ اِلَّافِيْمَا يَفْتَقِرُ اِلَيْهِ وَلِهٰذَا قُلْنَا فِىْ قَوْلِ الرُّجُلِ لِاِمْرَأَتِهٖ اِنْ دَخَلْتِ الدَّارَ فَاَنْتِ طَالِقٌ وَعَبْدِى حُرٌّ اِنَّ الْعِتْقَ يَتَعَلَّقُ بِالشَّرْطِ لِاَنَّهٗ فِىْ حَقِّ التَّعْلِيْقِ قَاصِرٌ

ترجمہ:۔ اور ان وجوہِ فاسدہ میں سے ایک وجہ وہ ہے جو بعض حضرات نے کہا کہ لفظ میں قران (ملاپ) واجب کرتا ہے حکم میں قران کو جیسے ان میں سے بعض حضرات کا قول ہے اللہ تعالی کے ارشاد واقیموا الصلوۃ واٰتوا الزکوۃ میں کہ قران واجب کرتا ہے اس بات کو کہ واجب نہیں ہے بچہ پر زکوۃ، انہوں نے کہا اس لئے کہ عطف تقاضا کرتا ہے مشارکت کا اوران حضرات نے قیاس کیا ہے جملۂ ناقصہ پر جب کہ اس کا عطف کیا جائے جملۂ کاملہ پر اور یہ قیاس فاسد ہے اس لئے کہ شرکت واجب ہوتی ہے جملۂ ناقصہ میں اس کے محتاج ہونے کی وجہ سے اس کلام کی طرف جس کے ذریعہ وہ تام ہو جائے، پس جب کلام تام ہو بذات خود تو شرکت واجب نہ ہوگی مگر اس چیز میں جس کی جانب احتیاج ہو، اور اسی وجہ سے ہم نے کہا ہے مرد کے قول میں اپنی بیوی سے ان دخلت الدار فانت طالق وعبدی حر کہ عتق متعلق ہوگا شرط کے ساتھ اس لئے کہ یہ تعلیق کے حق میں قاصر ہے۔

تشریح:۔ وجوہ فاسدہ میں سے آخری وجہ فاسد بیان کر رہے ہیں اس کے قائل امام مالک علیہ الرحمہ ہیں، وہ فرماتے ہیں کہ قران فی النظم قران فی الحکم کو واجب کرتا ہے یعنی دو کلام جب حرف عطف کے ذریعہ جمع ہو جائیں تو یہ دلیل ہوگی اس بات کی کہ یہ دونوں کلام حکم میں بھی شریک ہیں، اسی لئے وہ فرماتے ہیں کہ مجنون پر زکوۃ واجب نہیں ہے کیونکہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے واقیموا الصلوۃ واٰتوا الزکوۃ اقامت صلوۃ اور ایتاء زکوۃ دو جملوں کو حرف عطف کے ذریعہ جمع کیا گیا ہے تو یہ عطف تقاضا کرتا ہے کہ دونوں جملوں میں حکم میں بھی شرکت ہے، دونوں میں حکم میں بھی برابری ہے اور حکم میں شرکت اور برابری کا مطلب یہ ہے کہ ایک واجب ہوگا، تو دوسرا بھی واجب ہوگا اگر ایک واجب

نہیں ہے تو دوسرا بھی واجب نہ ہوگا ـــ اور یہاں نماز مجنون پر واجب نہیں ہے تو زکوۃ بھی واجب نہ ہوگی، کیونکہ دو جملوں کا بذریعہ عطف جمع ہونا حکم میں شرکت کا تقاضا کرتا ہے ـــ ہمارے نزدیک بھی مجنون پر زکوۃ واجب نہیں ہے لیکن اس دلیل سے نہیں جو امام مالک بیان کر رہے ہیں بلکہ ہمارا مستدل وہ حدیث ہے جس میں فرمایا رفع القلم عن ثلاثة تین آدمیوں سے قلم اٹھا دیا گیا ہے، نائم، صبی اور مجنون سے، قلم اٹھا دینے کا مطلب یہ ہے کہ وہ مکلف نہیں ہیں لہٰذا جب مکلف نہیں ہیں تو زکوۃ واجب نہ ہوگی۔

امام مالک علیہ الرحمۃ اس وجہِ فاسد میں استدلال کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ اگر جملۂ ناقصہ کا عطف جملہ کاملہ پر کیا جائے تو اس وقت دونوں جملے خبر میں شریک ہوتے ہیں جیسی زینب طالق وھند ـــ ناقصہ کا عطف کاملہ پر ہے اور دونوں خبر میں شریک ہیں، یعنی زینب اور ھند دونوں پر طلاق واقع ہوگی ـــ تو ایسے ہی اگر جملۂ کاملہ کا کاملہ پر عطف کیا جائے تو دونوں اگرچہ خبر میں شریک نہ ہونگے کیونکہ دونوں کامل جملے ہیں، البتہ حکم میں شریک ہوجائیں گے، جیسے زینب طالق وھند طالق۔

بہرحال امام مالک جملۂ کاملہ کے کاملہ پر عطف کو جملۂ ناقصہ کے کاملہ پر عطف کرنے پر قیاس کرتے ہیں ـــ مگر ہم اس کو استدلالِ فاسد کہتے ہیں، کیونکہ ناقصہ کے کاملہ پر عطف کی صورت میں جو دونوں خبر میں شریک ہیں وہ اس وجہ سے نہیں کہ دونوں حرف عطف سے جمع ہوئے ہیں، بلکہ اس وجہ سے کہ ناقصہ میں خبر کی ضرورت ہے اس لئے وہ کاملہ کا محتاج ہے، اس لئے خبر میں ناقصہ کو کاملہ کے ساتھ شریک کر دیا ـــ اور کاملہ دوسرے کاملہ کا محتاج نہیں ہے، لہٰذا شرکت بھی نہ ہو سکے گی ـــ ہاں اگر کاملہ بھی کبھی کسی چیز میں دوسرے کاملہ کا محتاج ہوجائے تو احتیاج کی حد تک شرکت ثابت ہوجائے گی جیسے کسی نے اپنی بیوی سے کہا ان دخلت الدار فانت طالق وعبدی حر ـــ یہاں دو جملے اگرچہ کامل ہیں مگر دوسرا جملہ تعلیق میں پہلے کا محتاج ہے تو تعلیق میں دوسرے کو پہلے کے ساتھ شریک کر دینگے اور یوں کہیں گے کہ طلاق اور آزادی دونوں شرط پر معلق ہونگے، کیونکہ دلالت حال کا تقاضا ہے کہ متکلم کا مقصد طلاق اور آزادی دونوں کو شرط پر معلق کرنا ہے ـــ ہاں اگر شوہر یوں کہے ان دخلت الدار فانت طالق وزینب طالق ـــ تو یہاں دونوں جملے مستقل ہیں، دوسرا تعلیق میں بھی پہلے کا محتاج نہیں ہے، لہٰذا پہلا جملہ تو شرط پر معلق رہے گا مگر دوسرا معلق نہ ہوگا بلکہ مُنَجَّز ہوگا یعنی زینب پر فوراً طلاق پڑ جائے گی ـــ کیونکہ اگر وہ دوسرے جملے کو بھی تعلیق میں پہلے کے ساتھ شریک کرنا چاہتا تو زینب کے بعد خبر نہ لاتا صرف یوں کہتا ان دخلت الدار فانت طالق وزینب، وجوہِ فاسدہ کا بیان مکمل ہوگیا۔

فَصْلٌ فِى الْاَمْرِوَهُوَ مِنْ قَبِيْلِ الْوَجْهِ الْاَوَّلِ مِنَ الْقِسْمِ الْاَوَّلِ مِمَّاذَكَرْنَا مِنَ الْاَقْسَامِ فَاِنَّ صِيْغَةَ الْاَمْرِ لَفْظٌ خَاصٌّ مِنْ تَصَارِيْفِ الْفِعْلِ وُضِعَ لِمَعْنًى خَاصٍّ وَهُوَ طَلَبُ الْفِعْلِ وَمُوْجَبُهٗ عِنْدَالْجَمْهُوْرِاَلْاِلْزَامُ اِلَّابِدَلِيْلٍ وَالْاَمْرُ بَعْدَ الْحَظْرِوَقَبْلَهٗ سَوَاءٌ

ترجمہ:- یہ فصل ہے امر کے بیان میں، اور امر تقسیمِ اول کی قسمِ اول کے قبیل سے ہے، ان تقسیمات میں سے جن کو ہم ذکر کر چکے، اس لئے کہ امر کا صیغہ ایسا خاص لفظ ہے فعل کی گردانوں میں سے جو وضع کیا گیا ہے ایک خاص معنی کے لئے اور وہ طلبِ فعل ہے، اور امر کا موجب جمہور کے نزدیک الزام (وجوب) ہے مگر کسی دلیل کی وجہ سے اور امر ممانعت کے بعد اور اس سے پہلے برابر ہے۔

تشریح:- یہ فصل ہے امر کے بارے میں، مصنف علیہ الرحمۃ کہتے ہیں کہ ما قبل میں چار تقسیمات کے تحت جو بیس قسمیں ہم نے بیان کیں ان میں پہلی تقسیم یعنی خاص، عام، مشترک، مؤول میں امر پہلی قسم ہے یعنی خاص ہے، کیونکہ امر کا صیغہ فعل کی گردانوں میں ایسا خاص لفظ ہے جو معنیٔ خاص یعنی طلبِ فعل کے لیے وضع کیا گیا ہے، تصاریف الفعل کی قید سے اسم خاص اور حرف خاص نکل گیا، اور لفظ خاص سے امر کے علاوہ فعل کی دوسری قسمیں خارج ہوگئیں۔

خاص کی بہت ساری اقسام ہیں مگر مصنف علیہ الرحمۃ یہاں صرف اس کی دو قسمیں یعنی امر اور نہی کو تفصیل سے بیان کریں گے، اس لیے کہ شریعت میں امر و نہی کا کثرت سے استعمال ہے، پھر امر کا مفہوم چونکہ وجودی ہے اور نہی کا مفہوم عدمی ہے، اس لیے امر کو مقدم کیا، اسکی باقی تفصیلات آپ نورالانوار میں پڑھ چکے ہیں۔

وموجبه- امر کا حکم بیان کر رہے ہیں کہ جمہور کے نزدیک امر کا موجب الزام یعنی وجوب ہے، البتہ اگر وجوب کے علاوہ معنی پر کوئی دلیل یا قرینہ قائم ہو جائے تو امر اس معنی میں استعمال ہوگا، امر تقریباً سولہ معنوں کے لئے استعمال ہوتا ہے، اور صاحبِ التعلیق الحامی نے سولہ معنی کے علاوہ پانچ معنی اور ذکر فرمائے ہیں یعنی کل اکیس معنی ہو گئے، مگر حقیقی اور اصل معنی امر کا وجوب ہی ہے۔

والامر بعد الحظر- مصنف علیہ الرحمۃ فرماتے ہیں کہ امر کا مقتضی وجوب ہے، چاہے امر ممانعت کے بعد ہو یا ممانعت سے پہلے، اس سے امام شافعی علیہ الرحمۃ کے قول کی تردید ہے، امام شافعی علیہ الرحمۃ فرماتے ہیں کہ امر ممانعت سے پہلے ہو تو وجوب کے لئے ہی ہوگا لیکن اگر ممانعت کے بعد وارد ہو تو اباحت کے لئے ہوگا جیسے واذا حللتم

فاصطادو- شکار مطلق حلال تھا مگر احرام کی وجہ سے ممنوع ہوگیا، احرام سے نکلنے کے بعد اللہ تعالی نے کہا فاصطادو، تو یہ امر ممانعت کے بعد آیا، لہٰذا اباحت کے لئے ہوگا، مگر جمہور کی طرف سے یہ جواب دیا جائے گا کہ امر ممانعت کے بعد بھی وجوب کے لئے قران میں مستعمل ہے جیسے فاذا انسلخ الاشھر الحرم فاقتلوا المشرکین حیث وجدتموھم - اشھر حرم یعنی رجب، ذی القعدہ، ذی الحجہ اور محرم میں قتال ممنوع ہے، یہ مہینے ختم ہونے کے بعد ممانعت ختم ہوگئی تو فاقتلوا سے وجوب ثابت ہورہا ہے جو ممانعت کے بعد ہے۔

امام شافعی علیہ الرحمۃ کے استدلال کا جواب کہ فاصطادوا میں اباحت صیغۂ امر سے مستفاد نہیں ہے بلکہ قرینہ لفظیہ سے مستفاد ہے اور وہ ہے احل لکم الطیبات، پاکیزہ چیزیں تمہارے لئے حلال کی گئی ہیں، اور حلال کا لفظ اباحت کے لئے استعمال ہوتا ہے-- اور قرینہ عقلیہ بھی ہے کہ فاصطادوا میں شکار کا حکم بطور ذکر احسان اور بندوں کے نفع کے پیش نظر ہے اور بندوں کا نفع اباحت کی صورت میں ہوتا ہے نہ کہ وجوب میں کیونکہ وجوب سے تو بندے مشقت میں پڑیں گے۔

وَلَا مُوْجَبَ لَهٗ فِی التَّكْرَارِ وَلَا يَحْتَمِلُهٗ لِاَنَّ لَفْظَ الْاَمْرِ صِيْغَةٌ اُخْتُصِرَتْ لِمَعْنَاهَا مِنْ طَلَبِ الْفِعْلِ لٰكِنَّ لَفْظَ الْفِعْلِ فَرْدٌ فَلَا يَحْتَمِلُ الْعَدَدَ وَلِهٰذَا قُلْنَا فِیْ قَوْلِ الرَّجُلِ لِاِمْرَأَتِهٖ طَلِّقِیْ نَفْسَكِ اِنَّهٗ يَقَعُ عَلَى الْوَاحِدَةِ وَلَا تُعْمَلُ نِيَّةُ الثِّنْتَيْنِ فِيْهِ لِاَنَّهٗ لا تَصِحُّ نِيَّةُ الْعَدَدِ اِلَّا اَنْ تَكُوْنَ الْمَرْأَةُ اَمَةً لِاَنَّ ذٰلِكَ جِنْسُ طَلَاقِهَا فَصَارَ مِنْ طَرِيْقِ الْجِنْسِ وَاحِدًا

ترجمہ:- اور نہیں ہے امر کا موجب تکرار میں اور نہ تکرار کا احتمال رکھتا ہے، اس لئے کہ لفظِ امر ایک صیغہ ہے جس کو اس کے معنی کے لئے طلب فعل سے مختصر کیا گیا ہے، لیکن لفظ فعل (مصدر) فرد ہے تو وہ عدد کا احتمال نہیں رکھے گا، اور اسی وجہ سے ہم نے کہا مرد کے قول میں اپنی بیوی سے طلقی نفسک کہ تو اپنے آپ کو طلاق دیدے تو یہ قول واقع ہوگا ایک طلاق پر اور اس میں نہیں عمل کیا جائے گا دو کی نیت پر، اس لئے کہ یہ عدد کی نیت ہے مگر یہ کہ عورت باندی ہو، اس لئے کہ یہ دو اس کی طلاق کی جنس ہے پس یہ دو جنس کے طریقہ سے ایک ہوجائے گی۔

تشریح:- مصنف علیہ الرحمۃ فرماتے ہیں کہ امر وجوب کے اعتبار سے تکرار کا تقاضا نہیں کرتا ہے، لہٰذا جب صلّ کہا تو ایک مرتبہ نماز پڑھنا واجب ہوگا، یہی احناف کا مذہب ہے، اشاعرہ میں سے ابو اسحق اسفرائنی کہتے ہیں کہ امر کا موجب تکرار ہے یعنی امر تکرار کا تقاضا کرتا ہے، اور امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ امر کا موجب تکرار نہیں ہے یعنی امر تکرار کا

تقاضا تو نہیں کرتا ہے، البتہ امر تکرار کا محتمل ہے یعنی امر میں تکرار کا احتمال ہوتا ہے، موجب اور محتمل میں فرق یہ ہے کہ موجب بغیر نیت کے ثابت ہو جاتا ہے اور محتمل بغیر نیت کے ثابت نہیں ہوتا ہے۔

امام شافعی علیہ الرحمۃ کی دلیل یہ ہے کہ امر کا صیغہ اِضْرِبْ مختصر کیا گیا ہے، اصل عبارت ہے اَطْلُبُ مِنْکَ ضَرْباً اس کو مختصر کر کے اِضْرِبْ کہا، اور اطلب منک ضرباً میں ضرب مصدر نکرہ ہے، پس اس کا مختصر جو اضرب ہے وہ بھی ضرب نکرہ کو شامل ہے اور نکرہ اگرچہ خاص ہوتا ہے مگر عموم کا احتمال رکھتا ہے لہٰذا امر میں تکرار کا احتمال رہے گا۔

ابو اسحٰق اسفرائینی کی دلیل یہ ہے کہ جب حج کی فرضیت ہوئی تو حضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا اِنَّ اللّٰہَ کَتَبَ عَلَیْکُمُ الْحَجَّ تو اقرع ابن حابس رضی اللہ عنہ نے فرمایا اَلِعَامِنَا ھٰذَا یَارَسُوْلَ اللّٰہِ اَمْ لِلْاَبَدِ کیا اسی سال یا ہر سال فرض ہے، اقرع بن حابس نے امر سے تکرار کو سمجھا، جب کہ وہ صاحبِ زبان ہے، ورنہ یہ سوال نہ کرتے، معلوم ہوا کہ امر کا موجب تکرار ہے۔

احناف کی دلیل مصنف علیہ الرحمۃ بیان کر رہے ہیں کہ لفظ امر فعل کو مصدر سے طلب کرنے سے مختصر کیا گیا ہے یعنی اِضْرِبْ ، اَطْلُبُ مِنْکَ الضَّرْب سے مختصر کیا گیا ہے، تو امر میں مصدر ملحوظ ہے اور مصدر جس کو مصنف نے لفظ الفعل سے تعبیر کیا ہے فرد ہے اور فرد عدد کا احتمال نہیں رکھتا ہے، کیونکہ فرد اور عدد میں منافات ہے، معلوم ہوا کہ امر میں نہ تکرار ہوتی ہے اور نہ تکرار کا احتمال ہوتا ہے۔

ولھذا قلنا:۔مصنف کہتے ہیں کہ امر میں تکرار اور عدد کا احتمال نہیں ہوتا ہے، اس لئے اگر کسی نے اپنی بیوی سے کہا طلقی نفسک تو اپنے آپ پر طلاق واقع کر، اور کوئی نیت نہیں کی تو عورت صرف ایک طلاق واقع کر سکتی ہے اور اگر شوہر نے تین طلاقوں کی نیت کی تو اس کو تین طلاق واقع کرنے کا حق ہوگا، لیکن اگر شوہر دو کی نیت کرتا ہے تو اس کی نیت معتبر نہ ہوگی اور عورت کو دو طلاق واقع کرنے کا حق نہ ہوگا، اس لئے کہ طلقی مختصر کیا گیا ہے اور وہ مصدر تطلیق پر مشتمل ہے اور مصدر فرد ہوتا ہے، اس میں عدد کا احتمال نہیں ہوتا ہے، لہٰذا ایک ہی طلاق وہ واقع کر سکتی ہے، کیونکہ ایک فرد حقیقی ہے، اور اگر شوہر نے تین کی نیت کی ہے تو وہ تین بھی واقع کر سکتی ہے کیونکہ تین پوری جنس کا مجموعہ ہے، اور مجموعہ حکماً فرد ہی کہا جاتا ہے، لہٰذا تین فرد حکمی ہے غرض فرد کی دو قسمیں ہیں فردِ حقیقی جیسے حقیقۃً ایک اور فرد حکمی یعنی پوری جنس کا مجموعہ، یہ بھی حکماً فرد ہی ہے ـــ تو امر میں فرد حقیقی تو اس کا موجب ہوتا ہے جو بغیر نیت کے ثابت ہو جاتا ہے اور فرد حکمی امر کا محتمل ہوتا ہے جو نیت سے ثابت ہو جائے گا، البتہ دو طلاق مراد نہیں ہو سکتی ہے، اس لئے کہ دو عدد ہے نہ فرد حقیقی ہے نہ حکمی، ہاں اگر باندی سے کہا تو دو کی بھی نیت کر سکتا ہے اس لئے کہ باندی کے حق میں دو طلاقیں پوری جنس طلاق ہے یعنی فرد حکمی ہے۔

ثُمَّ الْاَمْرُ الْمُطْلَقُ عَنِ الْوَقْتِ كَالْاَمْرِ بِالزَّكٰوةِ وَصَدَقَةِ الْفِطْرِ وَالْعُشْرِ وَالْكَفَّارَاتِ وَقَضَاءِ رَمَضَانَ وَالنَّذْرِ الْمُطْلَقِ لَايُوْجِبُ الْاَدَاءَ عَلَى الْفَوْرِ فِى الصَّحِيْحِ مِنْ مَذْهَبِ اَصْحَابِنَا

ترجمہ:۔ پھر وہ امر جو وقت سے مطلق ہے جیسے زکوۃ کا امر، صدقۂ فطر اور عشر اور کفارات کا حکم اور قضاء رمضان کا حکم اور نذر مطلق تو (یہ امر مطلق) فوری طور پر ادا کو واجب نہیں کرتا ہے، ہمارے اصحاب کے صحیح مذہب کے مطابق۔

تشریح:۔ مصنف علیہ الرحمۃ امر کی قسمیں بیان کر رہے ہیں، امر سے مراد مامور بہ ہے، یعنی امر سے جو حکم ہوتا ہے وہ دو طرح کا ہے، ایک مطلق عن الوقت اور دوسرا مقید بالوقت۔ مطلق عن الوقت کا مطلب یہ ہے کہ مامور بہ کسی ایسے وقت کے ساتھ مقید نہ ہو جس کے فوت ہونے سے مامور بہ کی ادا فوت ہو جائے جیسے زکوۃ، صدقۂ فطر، عشر کفارات، قضاء رمضان اور نذر مطلق، کیونکہ یہ سارے احکام کسی وقت کے ساتھ مقید نہیں ہیں کہ وہ وقت فوت ہو جائے تو ان کی ادا فوت ہو جائے، بلکہ جب بھی ادا کرے گا ادا ہی کہلائے گا، قضا نہیں کہا جائے گا ـــــ اب اس میں اختلاف ہے کہ مامور بہ مطلق عن الوقت میں علی الفور ادا واجب ہے، یا علی التراخی، احناف میں سے امام کرخی اور بعض شوافع کا مذہب یہ ہے کہ علی الفور ادا واجب ہے، اگر تاخیر کرے گا تو گنہگار ہوگا، مصنف علیہ الرحمۃ کہتے ہیں کہ احناف کا صحیح مذہب یہ ہے کہ مامور بہ مطلق عن الوقت میں اگر چہ تعجیل مستحب ہے مگر ادا علی الفور واجب نہیں ہے، بلکہ اس کو مؤخر کرنے کی اجازت ہے، لہٰذا ہمارے نزدیک تاخیر سے گنہگار نہ ہوگا، پس ہمارے اور ان کے درمیان ثمرۂ اختلاف یہی ہے کہ ان کے نزدیک تاخیر سے گنہگار ہوگا اور ہمارے نزدیک تاخیر سے گنہگار نہ ہوگا، البتہ قضا ہونا وہ بھی نہیں کہتے ہیں، یعنی ہم اور وہ اس بات میں متفق ہیں کہ تاخیر کرنے سے وہ عبادت ادا ہی شمار ہوگی، قضا نہیں شمار ہوگی۔

وَالْمُقَيَّدُ بِالْوَقْتِ اَنْوَاعٌ نَوْعٌ جُعِلَ الْوَقْتُ ظَرْفًا لِلْمُؤَدّٰى وَشَرْطًا لِلْاَدَاءِ وَسَبَبًا لِلْوُجُوْبِ وَهُوَ وَقْتُ الصَّلٰوةِ اَلَاتَرٰى اَنَّهٗ يَفْضُلُ عَنِ الْاَدَاءِ فَكَانَ ظَرْفًا لَا مِعْيَارًا وَالْاَدَاءُ يَفُوْتُ بِفَوَاتِهٖ فَكَانَ شَرْطًا وَالْاَدَاءُ يَخْتَلِفُ بِاخْتِلَافِ صفة الْوَقْتِ وَيَفْسُدُ التَّعْجِيْلُ قَبْلَهٗ فَكَانَ سَبَبًا

ترجمہ:۔ اور امر مقید بالوقت کی چند قسمیں ہیں، ایک قسم یہ ہے کہ وقت مودی کے لیے ظرف، اور ادا کے لیے شرط اور وجوب کے لیے سبب قرار دیا گیا ہو اور وہ نماز کا وقت ہے، کیا تو نہیں دیکھتا ہے کہ وقت ادا سے فاضل رہتا ہے، تو وقت ظرف ہوگا نہ کہ معیار، اور ادا فوت ہو جاتی ہے وقت کے فوت ہونے سے تو وقت شرط ہوگا اور ادا بدل جاتی ہے

وقت کی صفت کے بدلنے سے اور ادا کی تعجیل وقت سے پہلے فاسد ہے تو وقت سبب ہوگا۔

تشریح:۔ مصنف علیہ الرحمۃ امر مقید بالوقت کا بیان شروع کر رہے ہیں فرماتے ہیں کہ امر مقید بالوقت کی چند قسمیں ہیں، یعنی تین قسمیں ہیں، اس لئے کہ وقت یا تو (۱) مامور بہ کے لئے ظرف ہوگا، ظرف ہونے کا مطلب یہ ہے کہ مامور بہ پورے وقت کو گھیرے ہوئے نہ ہو، مامور بہ کو ادا کرنے کے بعد وقت بچ جائے جیسے نماز (۲) یا وقت مامور بہ کے لئے معیار ہوگا، معیار ہونے کا مطلب یہ ہے کہ مامور بہ پورے وقت کو گھیرے ہوئے ہو، وقت کے گھٹنے بڑھنے سے مامور بہ بھی گھٹے، بڑھے جیسے روزہ (۳) یا تو وقت مشتبہ ہو یعنی پتہ نہ چلے کہ وقت مامور بہ کے لئے ظرف ہے یا معیار، من وجہ ظرف ہو اور من وجہ معیار ہو، جیسے حج، تفصیل آگے آئے گی، صاحب حسامی نے تو امر موقت کی تین ہی قسمیں ذکر کی ہیں، البتہ صاحب منار نے چار قسمیں بیان کی ہیں، تین تو وہی جو اوپر مذکور ہوئیں اور چوتھی یہ ہے کہ وقت مامور بہ کے لئے معیار ہو مگر سبب نہ ہو، جیسے رمضان کا قضا روزہ، مصنف حسامی نے اس چوتھی قسم کو دوسری قسم کے ذیل میں بیان کر دیا ہے، اس کو مستقل قسم نہیں بنایا، اس لئے تین قسمیں ذکر کی، یہاں پہلی قسم بیان کر رہے ہیں۔

پہلی قسم: یہ ہے کہ وقت مامور بہ کے لئے ظرف ہو، وقت ادا کے لئے شرط ہو، اور وقت وجوب کے لئے سبب ہو، ظرف ہونے کا مطلب یہ ہے کہ مامور بہ کو ادا کرنے کے بعد وقت بچ جائے، اور شرط ہونے کا مطلب یہ ہے کہ مامور بہ کی ادائیگی وقت سے پہلے نہ ہو سکے اور وقت کے فوت ہونے سے مامور بہ فوت ہو جائے، اور سبب ہونے کا مطلب یہ ہے کہ مامور بہ کے وجوب میں وقت کی تاثیر ہو یہاں تک کہ وقت کے اوصاف کے بدلنے سے مامور بہ میں کمال ونقصان پیدا ہو، جیسے عصر کا آخری وقت ناقص ہے، تو مامور بہ بھی ناقص واجب ہوا لہٰذا ناقص وقت میں ناقص واجب کی ادائیگی صحیح ہے، اور فجر کا پورا وقت کامل ہے تو واجب بھی کامل ہوگا، لہٰذا فجر کے آخری وقت میں دوران نماز سورج طلوع ہوا تو نماز فاسد ہو جائیگی کیونکہ طلوعِ شمس سے نماز ناقص ہوگی جب کہ واجب کامل ہوئی ہے، قسم اول کی مثال نماز ہے، نماز میں تینوں اوصاف پائے جا رہے ہیں جس کو مصنفؒ بیان کر رہے ہیں، کہ وقت نماز کے لئے ظرف بھی ہے، شرط بھی ہے اور سبب بھی ہے۔

پھر ظرف تو پورا وقت ہے البتہ سبب پورا وقت نہیں ہے، بلکہ وقت کا وہ جز جو ادا سے ملا ہوا ہے وہ سبب ہے، یعنی اگر وقت کے پہلے جز میں نماز ادا کر رہا ہے تو پہلا جز سبب ورنہ دوسرا جز تیسرا جز، چوتھا جز، اسی طرح آخر تک۔

تنبیہ:۔ یہاں یہ بات ذہن میں رہے کہ وجوب کی دو قسمیں ہیں (۱) نفس وجوب (۲) وجوب ادا، نفس وجوب کا سببِ حقیقی بندوں پر اللہ کی مسلسل نعمتوں کا ورود ہے، اور سببِ ظاہری وقت ہے، کیونکہ اللہ کی نعمتوں کا ورود بندوں پر وقت میں ہی ہوتا ہے، لہٰذا وقت کو سببِ حقیقی کے قائم مقام بنا کر سببِ ظاہری قرار دیا گیا، پھر نعمتوں کے توارد

کا تقاضا تو یہ تھا کہ پورا وقت سبب ہوتا اور بندہ عبادت سے بالکل فارغ ہی نہ رہتا، کیونکہ اللہ کی نعمتیں ہر آن برستی رہتی ہیں، لہٰذا ہر وقت نعمتوں کے شکر میں عبادت لازم رہتی --- مگر بندوں کو سہولت دینے اور مشقت میں پڑنے سے بچانے کے لئے اللہ تعالیٰ نے پانچ وقت کو سبب قرار دیا --- اور وجوبِ ادا کا سبب حقیقی بندے کے فعل کے ساتھ اللہ تعالیٰ کی طرف سے طلب کا وابستہ ہونا ہے اور سبب ظاہری امر ہے جو اس طلب کے قائم مقام ہو کر سبب ظاہری ہو گیا۔

وَالْاَصْلُ فِیْ هٰذَا النَّوْعِ اَنَّهٗ لَمَّا جُعِلَ الْوَقْتُ ظَرْفًا لِلْمُؤَدّٰی وَسَبَبًا لِلْوُجُوْبِ لَمْ یَسْتَقِمْ اَنْ یَّکُوْنَ کُلُّ الْوَقْتِ سَبَبًا لِاَنَّ ذٰلِکَ یُوْجِبُ تَاخِیْرَ الْاَدَاءِ عَنْ وَقْتِهٖ اَوْ تَقْدِیْمَهٗ عَلٰی سَبَبِهٖ فَوَجَبَ اَنْ یُّجْعَلَ بَعْضُهٗ سَبَبًا وَهُوَ الْجُزْءُ الَّذِیْ یَتَّصِلُ بِهِ الْاَدَاءُ فَاِنِ اتَّصَلَ الْاَدَاءُ بِالْجُزْءِ الْاَوَّلِ کَانَ هُوَ السَّبَبَ وَاِلَّا یَنْتَقِلُ السَّبَبِیَّةُ اِلَی الْجُزْءِ الَّذِیْ یَلِیْهِ لِاَنَّهٗ لَمَّا وَجَبَ نَقْلُ السَّبَبِیَّةِ عَنِ الْجُمْلَةِ وَلَیْسَ بَعْدَ الْجُمْلَةِ جُزْءٌ مُّقَدَّرٌ وَجَبَ الْاِقْتِصَارُ عَلَی الْاَدْنٰی وَلَمْ یَجُزْ تَقْدِیْرُهٗ عَلٰی مَاسَبَقَ قُبَیْلَ الْاَدَاءِ لِاَنَّ ذٰلِکَ یُؤَدِّیْ اِلَی التَّخَطِّیْ عَنِ الْقَلِیْلِ بِلَا دَلِیْلٍ ثُمَّ کَذٰلِکَ یَنْتَقِلُ اِلٰی اَنْ یَّتَضَیَّقَ الْوَقْتُ عِنْدَ زُفَرَ رحمہ اللہ وَاِلٰی اٰخِرِ جُزْءٍ مِّنْ اَجْزَاءِ الْوَقْتِ عِنْدَنَا فَتَعَیَّنَ السَّبَبِیَّةُ فِیْهِ لِمَا یَلِی الشُّرُوْعُ فِی الْاَدَاءِ اِذْ لَمْ یَبْقَ بَعْدَهٗ مَا یَحْتَمِلُ اِنْتِقَالُ السَّبَبِیَّةِ اِلَیْهِ

ترجمہ:- اور اصل اس نوع میں یہ ہے کہ جب وقت کو بنایا گیا مؤدّی کے لئے ظرف اور وجوب کے لئے سبب، تو درست نہ ہوگی یہ بات کہ پورا وقت سبب ہو، اس لئے کہ یہ واجب کرتا ہے ادا کی تاخیر کو اس کے وقت سے یا اس کی تقدیم کو اس کے سبب پر، پس واجب ہے یہ کہ بعض وقت کو سبب بنایا جائے اور وہ بعض وقت وہ جزء ہے جس سے ادا متصل ہے، پس اگر ادا جزء اول سے متصل ہو تو وہی سبب ہوگا ورنہ سببیت منتقل ہوگی اس جزء کی طرف جو اس سے متصل ہے اس لئے کہ جب واجب ہوا سببیت کو منتقل کرنا کل وقت سے، اور نہیں ہے کل وقت کے بعد کوئی معین جزء تو واجب ہوا اکتفاء کرنا ادنی پر اور جائز نہیں ہے معنیٔ سببیت کو باقی رکھنا ان اجزاء پر جو ادا سے پہلے گزر چکے، اس لئے کہ یہ پہنچائے گا بغیر دلیل کے قلیل سے تجاوز کی طرف پھر اسی طرح سببیت منتقل ہوتی رہے گی، یہاں تک کہ وقت تنگ ہو جائے امام زفرؒ کے نزدیک اور وقت کے اجزاء میں سے آخری جزء تک ہمارے نزدیک، پس سببیت متعین ہو جائے گی اس آخری وقت میں اس جز کے لئے جو شروع فی الاداء سے متصل ہے اس لئے کہ نہیں باقی رہا اس جز کے بعد ایسا کوئی جزء جس کی

طرف سببیت کے منتقل ہونے کا احتمال ہو۔

تشریح:۔ایک سوال پیدا ہوتا ہے کہ موقت بالوقت کی پہلی قسم جس میں وقت مامور بہ کے لئے ظرف اور سبب ہوتا ہے، تو یہ دونوں باتیں کہ وقت ظرف بھی ہو اور سبب بھی ہو یہ کیسے جمع ہوسکتی ہیں، اس لئے کہ ظرف کا تقاضا تو یہ ہے کہ مامور بہ وقت میں ہو اور سبب کا تقاضا یہ ہے کہ مامور بہ وقت کے بعد ادا ہو کیونکہ سبب مسبب پر مقدم ہوتا ہے۔

مصنف علیہ الرحمۃ اسی کا جواب دے رہے ہیں کہ پہلی قسم میں جب ہم نے وقت کو ظرف بنایا اور وجوب کے لئے سبب بنایا تو پورے وقت کو سبب نہیں بنایا جاسکتا ہے، کیونکہ اگر پورے وقت کو سبب بنایا تو یا تو ظرفیت کے معنی فوت ہونگے، یا سببیت کے معنی فوت ہونگے، یا دونوں فوت ہونگے اس لئے کہ مامور بہ کی ادائیگی کی تین صورتیں ہیں (۱) وقت کے بعد ادا ہو (۲) وقت سے پہلے ادا ہو (۳) یا وقت میں ادا ہو، اگر پہلی صورت ہے یعنی وقت کے بعد ادا کر رہا ہے تو اس میں سببیت کے معنی کی رعایت تو ہے کیونکہ سبب مسبب پر مقدم ہوتا ہے اور یہاں ایسا ہوا۔۔۔ لیکن ظرفیت کے معنی فوت ہوگئے کیونکہ ادا وقت سے مؤخر ہوگئی، جب کہ ظرفیت وقت میں ادا کو چاہتی ہے،۔۔۔اور اگر دوسری صورت ہے یعنی وقت سے پہلے ادا کر رہا ہے تو ظرفیت اور سببیت دونوں فوت ہوگئے کیونکہ نماز وقت میں ادا نہ ہوئی تو ظرفیت نہ رہی اور سبب مسبب پر مقدم نہ رہا بلکہ الٹا ہوگیا، یعنی مسبب سبب سے پہلے ہوگیا تو سببیت نہ رہی ۔۔۔اور اگر تیسری صورت ہے یعنی وقت میں ادا کر رہا ہے تو اگرچہ ظرفیت کے معنی کی رعایت تو ہورہی ہے مگر سببیت فوت ہورہی ہے کیونکہ سبب مسبب پر مقدم ہوتا ہے اور یہاں دونوں ساتھ ساتھ ہیں، پس پورے وقت کو سبب بنانے میں یہ خرابیاں لازم آرہی ہیں، تو مصنف علیہ الرحمۃ فرماتے ہیں کہ سبب وقت کے بعض حصہ کو بنائیں گے اور وہ وقت کا وہ جزء لایتجزی ہے جس کے ساتھ نماز کی ادا متصل ہے یعنی تحریمہ سے پہلے والا جزء۔۔۔ پس اس میں چار صورتیں ہونگی (۱) نماز اول وقت میں ادا ہوئی تو پہلا جزء سبب ہوگا (۲) اگر اول وقت کے بعد ادا ہوئی تو بعد کے اجزاء میں سے جو جزء ادا سے متصل ہے وہ سبب ہوگا (۳) اور اگر اجزاء گزرتے گئے اور پھر آخری وقت (ناقص جزء) آگیا تو وہ ناقص جزء سبب بنے گا جیسے عصر کی نماز میں، یہ تیسری صورت ہوئی (۴) چوتھی صورت یہ کہ نماز کا پورا وقت گزر گیا اور اب پڑھ رہا ہے یعنی قضا کر رہا ہے تو پورا وقت سبب ہوگا، کیونکہ اب پورے وقت کو سبب بنانے سے جو مانع تھا وہ نہ رہا ۔۔۔ یہی چار صورتیں مصنف اگلی عبارت میں بیان کر رہے ہیں۔

پس کہتے ہیں کہ اگر ادا پہلے جزء سے متصل ہوئی تو یہی پہلا جزء سبب ہوگا، اگر پہلے جزء میں ادا نہ پائی گئی تو سببیت اگلے اجزاء کی طرف منتقل ہوتی رہے گی۔۔۔ اس طرح پورے وقت کو چھوڑ کر ایک جزء کو سبب بنانے کی ضرورت اس لئے پیش آئی کہ پورے وقت کو سبب بنانے میں ظرفیت یا سببیت کے معنی فوت ہورہے تھے تو پورے وقت سے

سببیت کو منتقل کرنا ضروری ٹھہرا اور پورے وقت کے بعد ایسا کوئی معین حصہ جیسے خمس، ربع وغیرہ بھی نہیں تھا کہ جس کی طرف ہم سبب کو منتقل کرتے، اور کہتے کہ یہ چوتھائی حصہ یا وقت کا تہائی حصہ سبب ہے، کیوں کہ پورے وقت میں نماز پڑھ سکتا ہے، لہٰذا جب کوئی معین حصہ بھی نہیں ہے اور پورے وقت کو بھی سبب نہیں بنا سکتے تو ادنی مقدار پر اکتفاء کرنا ضروری ہوا اور ادنی مقدار وہ جزء ہے جس کے ساتھ ادا متصل ہے کیونکہ یہ جزء ادا سے ملا ہوا ہے اور اصل سبب میں یہ ہے کہ وہ مسبب سے ملا ہوا ہو۔

ولم یجز تقدیرة:- سوال مقدر کا جواب ہے کہ آپ ادا سے متصل جزء کو سبب قرار دے رہے ہیں، تو صرف ادا سے متصل جزء کو سبب قرار دینے کے بجائے ادا سے پہلے گذرے ہوئے تمام اجزاء کو سبب قرار دیں تو کیا حرج ہے؟

اس کا جواب دے رہے ہیں کہ ادا سے پہلے گذرے ہوئے تمام اسباب کو سبب قرار دینا درست نہیں ہے، کیونکہ دلیل کا تقاضا تو یہ ہے کہ پورا وقت سبب ہو جیسے قضا میں ہوتا ہے، یا وہ ادنی جزء سبب ہو کیونکہ یہ ادا سے ملا ہوا ہے، اور اصل سبب میں یہ ہے کہ وہ مسبب سے ملا ہوا ہو، اور ان دو کے علاوہ کو سبب بنانے کی کوئی دلیل نہیں ہے، لہٰذا ادا سے پہلے کے تمام اجزاء کو سبب بنانے میں قلیل (جزء متصل بالادا) سے بغیر دلیل کے اعراض وتجاوز لازم آرہا ہے جو جائز نہیں ہے۔ ہاں اگر کوئی دلیل ہوتی تو گذرے ہوئے اجزا کو سبب بنا سکتے تھے، مگر کوئی دلیل نہیں ہے، لہٰذا قلیل یعنی جزء متصل بالاداء سے تجاوز نہ کریں گے۔

ثم کذلک:- مصنف علیہ الرحمۃ کہتے ہیں کہ سببیت پہلے جزء سے منتقل ہوتی رہے گی یہاں تک کہ ہمارے نزدیک آخری جزء تک جو تحریمہ کی مقدار ہے اور امام زفرؒ کے نزدیک جب چار رکعت کے بقدر وقت باقی رہ جائے ، وہاں تک سببیت منتقل ہوگی، اب اس کے بعد سببیت آگے منتقل نہیں ہوگی کیونکہ اگر چار رکعت کے بقدر وقت باقی نہیں رہا اور آپ نے وقت کو سبب بنا کر چار رکعت واجب کردی تو یہ بندہ پر تکلیفِ مالا یطاق ہے، اور احناف کے نزدیک ادا شروع کرنے سے متصل جو آخری جزء ہے جو تحریمہ کی مقدار ہے وہاں تک سببیت منتقل ہوگی، کیونکہ یہ آخری جزء ہے اس کے بعد کوئی جزء نہیں جس کی طرف سببیت کو منتقل کیا جا سکے۔

سوال:- احناف تحریمہ کی مقدار آخری جزء کو سبب قرار دے رہے ہیں، جس میں صرف تحریمہ کے بقدر وقت ہے، پوری نماز پڑھ سکے اتنا وقت نہیں ہے، تو کیا اس سے تکلیفِ مالا یطاق لازم نہیں آئے گی؟

جواب:- امام ابو حنیفہ علیہ الرحمۃ کے نزدیک ادا واجب ہونے کے لئے حقیقۃً قدرت شرط نہیں ہے، تو ہم قدرت کافی ہے، پس تحریمہ کے بقدر جو آخری جزء ہے اس میں اگر چہ بندہ ادا پر حقیقۃً قدرت نہیں رکھتا ہے کیونکہ وقت ہی

نہیں ہے، مگر توہمِ قدرت ضرور ہے اس طریقہ پر کہ اللہ تعالی وقت کولمبا کر دے اور بندہ ادا پر قادر ہو جائے تو خلاصہ کلام یہ کہ امام صاحب کے نزدیک ادا واجب ہونے کے لئے توہم کافی ہے لہٰذا آخری جزءسبب ہو جائے گا۔

فَيُعْتَبَرُ حَالُهُ فِي الْإِسْلَامِ وَالْبُلُوْغِ وَالْعَقْلِ وَالْجُنُوْنِ وَالسَّفَرِ وَالْاِقَامَةِ وَالْحَيْضِ وَالطُّهْرِ عِنْدَ ذٰلِكَ الْجُزْءِ وَيُعْتَبَرُ صِفَةُ ذٰلِكَ الْجُزْءِ فَاِنْ كَانَ ذٰلِكَ الْجُزْءُ صَحِيْحًا كَمَا فِي الْفَجْرِ وَجَبَ كَامِلاً فَاِذَا اعْتَرَضَ الْفَسَادُ بِطُلُوْعِ الشَّمْسِ بَطَلَ الْفَرْضُ وَاِنْ كَانَ ذٰلِكَ الْجُزْءُ فَاسِدًا كَمَا فِي الْعَصْرِ يَسْتَانِفُ فِيْ وَقْتِ الْاِحْمِرَارِ وَجَبَ نَاقِصًا فَيَتَأَدّٰى بِصِفَةِ النُّقْصَانِ

ترجمہ:- پس اعتبار کیا جائے گا مکلف کے حال کا اس جزء کے وقت، مسلمان ہونے میں، بالغ ہونے میں، عاقل ہونے میں، مجنون ہونے میں، مسافر اور مقیم ہونے میں، حائضہ ہونے میں اور حیض سے پاک ہونے میں، اور اعتبار کیا جائے گا اس جزء کی صفت کا پس اگر وہ جزء صحیح ہے جیسا کہ فجر میں تو نماز کامل واجب ہوگی پس اگر فساد پیش آ گیا طلوعِ شمس کی وجہ سے تو فرض باطل ہو جائے گا، اور اگر وہ جزء فاسد (ناقص) ہو جیسا کہ عصر میں درانحالیکہ وہ عصر کی نماز شروع کرے احمرار کے وقت تو عصر کی نماز ناقص واجب ہوگی پس ادا ہو جائے گی وہ نقصان کی صفت کے ساتھ۔

تشریح:- جب امام صاحب کے نزدیک آخری جزءسبب بنا جو تحریمہ کی مقدار ہے تو اسی جزء میں مکلف کے حال کا اعتبار ہوگا، لہٰذا اتنا وقت باقی رہ گیا جس میں صرف تحریمہ کی گنجائش ہے اور اس وقت میں کافر مسلمان ہو گیا یا بچہ بالغ ہو گیا یا مجنون کا جنون ختم ہو گیا، یا مقیم مسافر ہو گیا، یا مسافر مقیم ہو گیا، یا عورت حیض سے پاک ہو گئی، تو ان سب پر نماز فرض ہو جائے گی، اگر اس وقت عاقل مجنون ہو گیا یا عورت کو حیض آ گیا تو نماز ساقط ہو جائے گی، اس وقت میں مقیم مسافر ہو گیا تو قصر کرے گا اور مسافر مقیم ہو گیا تو پوری نماز پڑھے گا۔

اور مامور بہ کے کامل اور ناقص ہونے میں بھی اس جزء کا دخل ہوگا، اگر یہ آخری جزء کامل ہے تو نماز کامل واجب ہوگی جیسے فجر کا پورا وقت کامل ہے، کسی نے آخری جزء میں نماز شروع کی اور دورانِ نماز سورج طلوع ہو گیا تو نماز فاسد ہو جائے گی، کیونکہ آخری جزء کے کامل ہونے کی وجہ سے کامل واجب ہوئی، اور صفتِ نقصان کے ساتھ ادائیگی درست نہیں، ــــ اور اگر آخری جزء ناقص ہے تو واجب بھی ناقص ہوگا، جیسے عصر ناقص واجب ہوئی اور ادائیگی بھی ناقص ہو رہی ہے پس ناقص واجب کی صفتِ نقصان کے ساتھ ادائیگی درست ہے۔

وَلَا يَلْزَمُ عَلٰى هٰذَا مَا اِذَا ابْتَدَأَ الْعَصْرَ فِيْ اَوَّلِ وَقْتِهٖ ثُمَّ مَدَّهُ اِلٰى اَنْ غَرَبَتِ الشَّمْسُ

فَاِنَّهٗ لَایَفْسُدُ لِاَنَّ الشَّرْعَ جَعَلَ لَهٗ حَقَّ شُغْلِ كُلِّ الْوَقْتِ بِالْاَدَاءِ فَجَعَلَ مَا يَتَّصِلُ بِهٖ مِنَ الْفَسَادِ بِالْبِنَاءِ عَفْوًا لِاَنَّ الْاِحْتِرَازَ عَنْهُ مَعَ الْاِقْبَالِ عَلَى الصَّلٰوةِ مُتَعَذِّرٌ

ترجمہ:- اور نہیں لازم آئے گا اس پر یہ کہ جب اس نے عصر کی نماز شروع کی اس کے اول وقت میں پھر عصر کو دراز کیا یہاں تک کہ سورج غروب ہوگیا تو فاسد نہیں ہوتی ہے، اس لئے کہ شریعت نے قرار دیا ہے اس کے لئے ادا کے ساتھ پورے وقت کو مشغول کر دینے کا حق تو کر دیا جائے گا وہ فساد جو اس سے متصل ہے (عزیمت پر) بنا کرنے کی وجہ سے معاف، اس لئے کہ فساد سے بچنا (عزیمت کے طریقہ پر) نماز پر متوجہ ہونے کے ساتھ متعذر رہے۔

تشریح:- مصنف علیہ الرحمۃ ایک سوال مقدر کا جواب دے رہے ہیں، آپ نے ابھی یہ بات ثابت کی کہ جب نماز کامل واجب ہو تو ناقص طریقہ پر اس کی ادائیگی صحیح نہیں ہے، بلکہ کامل طریقہ پر ادا ضروری ہے کیونکہ کامل واجب ہوئی ہے، لہٰذا اگر کسی نے عصر کی نماز اول وقت میں شروع کی اور خوب اطمینان سے پڑھتا رہا، یہاں تک کہ دوران نماز سورج غروب ہوگیا تو اس کی نماز فاسد ہو جانی چاہیے کیونکہ ناقص طریقہ پر پوری ہو رہی ہے، جب کہ شروع کامل وقت میں ہوئی تھی، تو کامل واجب ہوئی، لہٰذا اس کی ادا کامل ہونی چاہیے --- اس کے باوجود آپ فرماتے ہیں کہ اس کی نماز صحیح ہو جائیگی۔

اس کا جواب یہ ہے کہ بندے نے عزیمت پر عمل کیا، کیونکہ عزیمت یہ ہے کہ نماز کا پورا وقت نماز میں مشغول رکھا جائے، اور رخصت یہ ہے کہ پورے وقت میں سے تھوڑے حصہ میں نماز ادا کر کے باقی وقت اپنی ضروریات میں استعمال کیا جائے، یہ شریعت میں رخصت ہے، پس جب کوئی عزیمت پر عمل کرے گا خاص کر عصر میں تو یہ بندہ کراہت وفساد سے بچ نہیں سکتا ہے کیونکہ عصر کا آخری وقت ناقص ہے، تو شریعت نے عزیمت پر عمل کرنے کی وجہ سے کراہت کی اتنی مقدار معاف کر دی، اور کراہت کی یہ مقدار معاف ہوگئی تو غروب شمس سے نماز فاسد نہ ہوگی۔

وَاَمَّا اِذَا خَلَا الْوَقْتُ عَنِ الْاَدَآءِ فَالْوُجُوْبُ يُضَافُ اِلٰى كُلِّ الْوَقْتِ لِزَوَالِ الضَّرُوْرَةِ الدَّاعِيَةِ لِاِنْتِقَالِ السَّبَبِيَّةِ عَنِ الْكُلِّ اِلَى الْجُزْءِ فَوَجَبَ بِصِفَةِ الْكَمَالِ فَلَايَتَاَدّٰى بِصِفَةِ النُّقْصَانِ فِى الْاَوْقَاتِ الثَّلٰثَةِ الْمَكْرُوْهَةِ بِمَنْزِلَةِ سَائِرِ الْفَرَائِضِ

ترجمہ:- اور بہر حال جب وقت خالی ہو جائے ادا سے تو وجوب منسوب کیا جائے گا پورے وقت کی طرف اس ضرورت کے زائل ہو جانے کی وجہ سے جو تقاضا کر رہی تھی سببیت کو منتقل کرنے کا کل سے جزء کی طرف، پس واجب ہوگا وہ

واجب صفت کمال کے ساتھ، تونہیں ادا ہوگا وہ واجب صفتِ نقصان کے ساتھ ان تین مکروہ اوقات میں، بمنزلہ دیگر فرائض کے۔

تشریح:۔ مصنف علیہ الرحمۃ فرماتے ہیں کہ جب پورا وقت گذر گیا اور نماز ادا نہیں کی (یہ چوتھی صورت ہے) تو اب پورے وقت کو سبب قرار دیا جائے گا کیونکہ اب پورے وقت کو سبب قرار دینے میں جو مانع تھا وہ ختم ہوگیا، وہ یہ کہ ظرفیت اور سببیت دونوں چیزوں کو جمع کرنا ممکن نہ تھا، اس مجبوری اور مانع کی وجہ سے کل وقت سے جزء کی طرف سببیت کو منتقل کیا تھا، لیکن اب یہ مانع نہ رہا، کیونکہ اب وقت ظرف نہ رہا تو اب پورے وقت کو سبب قرار دیں گے، اور کل وقت چونکہ کامل ہے لہٰذا نماز کامل واجب ہوگی تو یہ کامل واجب تین مکروہ اوقات یعنی بوقت طلوع، غروب اور استواء میں ادا نہ ہوگا، کیونکہ مکروہ اوقات میں ادائیگی ناقص ہوتی ہے، لہٰذا جیسے اور نمازوں کو مکروہ اوقات میں پڑھنا درست نہیں ہے، ایسے ہی یہ قضا نماز بھی چاہے وہ گذشتہ کل کی عصر کی ہی کیوں نہ ہو، درست نہیں ہے۔

وَالنَّوْعُ الثَّانِیْ مَاجُعِلَ الْوَقْتُ مِعْیَارًالَّهٗ وَسَبَبًا لِوُجُوْبِهٖ وَهُوَ وَقْتُ الصَّوْمِ اَلَاتَرٰی اَنَّهٗ قُدِّرَبِهٖ وَاُضِیْفَ اِلَیْهِ وَمِنْ حُکْمِهٖ اَنْ لَّایَبْقٰی غَیْرُهٗ مَشْرُوْعًا فِیْهِ فَیُصَابُ بِمُطْلَقِ الْاِسْمِ وَمَعَ الْخَطَاءِ فِی الْوَصْفِ اِلَّافِی الْمُسَافِرِیَنْوِیْ وَاجِبًا اٰخَرَعِنْدَاَبِیْ حَنِیْفَةَ وَلَوْنَوٰی النَّفْلَ فَفِیْهِ رِوَایَتَانِ وَاَمَّا الْمَرِیْضُ فَالصَّحِیْحُ عِنْدَنَا اَنَّهٗ یَقَعُ صَوْمُهٗ عَنِ الْفَرْضِ بِکُلِّ حَالٍ لِاَنَّ رُخْصَتَهٗ مُتَعَلِّقَةٌ بِحَقِیْقَةِ الْعَجْزِ فَیَظْهَرُ بِنَفْسِ الصَّوْمِ فَوَاتُ شَرْطِ الرُّخْصَةِ فَیُلْحَقُ بِالصَّحِیْحِ وَاَمَّا الْمُسَافِرُ فَیَسْتَوْجِبُ الرُّخْصَةَ بِعَجْزٍ مُّقَدَّرٍ لِقِیَامِ سَبَبِهٖ وَهُوَ السَّفَرُ فَلَا یَظْهَرُ بِنَفْسِ الصَّوْمِ فَوَاتُ شَرْطِ الرُّخْصَةِ فَلَایَبْطُلُ التَّرَخُّصُ فَیَتَعَدّٰی حِیْنَئِذٍ بِطَرِیْقِ التَّنْبِیْهِ اِلٰی حَاجَتِهِ الدِّیْنِیَّةِ

ترجمہ:۔ اور مقید بالوقت کی دوسری قسم وہ ہے جس میں وقت کو معیار بنایا جائے مامور بہ کے لئے اور سبب بنایا جائے اس کے وجوب کے لئے اور وہ روزہ کا وقت ہے کیا تونہیں دیکھتا ہے کہ روزہ کو مقدر کیا گیا ہے وقت کے ساتھ اور روزہ کی اضافت کی گئی ہے وقت کی جانب، اور اس قسم کے حکم میں سے یہ ہے کہ اس کے علاوہ وقت میں مشروع باقی نہیں رہے گا پس واجب کو درست قرار دیا جائے گا مطلق اسمِ صوم کے ساتھ اور وصف میں خطا کے ساتھ مگر مسافر کے حق میں کہ وہ نیت کرے دوسرے واجب کی امام ابوحنیفہ علیہ الرحمۃ کے نزدیک، اور اگر مسافر نے نفل روزے کی نیت کی

تو اس میں دو روایتیں ہیں، اور بہر حال مریض پس صحیح قول ہمارے نزدیک یہ ہے کہ واقع ہوگا اس کا روزہ فرض سے ہر حال میں، اس لئے کہ مریض کی رخصت متعلق ہے حقیقتِ عجز کے ساتھ پس ظاہر ہو جائے گا نفس روزہ سے رخصت کی شرط کا فوت ہونا، پس مریض کو لاحق کیا جائے گا تندرست کے ساتھ، اور بہر حال مسافر پس وہ مستحق ہوتا ہے رخصت کا عجزِ تقدیری کے ساتھ، عجز کے سبب کے قائم ہونے کی وجہ سے اور وہ سفر ہے، تو نہیں ظاہر ہوگا نفس روزہ سے رخصت کی شرط کا فوت ہونا، لہٰذا رخصت باطل نہیں ہوگی، پس یہ رخصت متعدی ہوگی دلالت کے طریقہ پر اس کی حاجت دینیہ کی طرف۔

تشریح:۔ مصنف علیہ الرحمۃ مامور بہ مقید بالوقت کی دوسری قسم کو بیان کررہے ہیں کہ جس میں وقت مامور بہ کے لئے معیار ہو، اور وجوب کے لئے سبب ہو، پہلی قسم میں وقت ظرف تھا، اور یہاں معیار ہے، معیار ہونے کا مطلب یہ ہے کہ مامور بہ پورے وقت کو گھیرے ہوئے ہو، اس طریقہ پر کہ وقت کے گھٹنے بڑھنے سے مامور بہ بھی گھٹے بڑھے، جیسے روزے کا وقت روزے کے لئے معیار ہے، روزہ وقت (دن) کے ساتھ اس طرح مقدر ہے کہ دن کے گھٹنے بڑھنے سے روزہ بھی گھٹتا بڑھتا ہے، اور روزہ کی اضافت صوم کی طرف کرکے کہتے ہیں "صَوْمُ رَمَضَانَ"، یہ اضافت سببیت کی دلیل ہے، اضافت کی صورت میں مضاف الیہ مضاف کا سبب ہوتا ہے۔

اس نوع ثانی کا حکم یہ ہے کہ چونکہ اس میں وقت معیار ہوتا ہے، تو وقت کے ساتھ جو مامور بہ ہے اس کے علاوہ کسی وقت میں دوسرے فعل کی گنجائش ہی نہیں ہے، یعنی رمضان میں غیر رمضان کے روزے کی گنجائش ہی نہیں ہے بلکہ رمضان کا مہینہ صومِ رمضان کے لئے متعین ہو گیا تو اب اگر کوئی مطلق صوم کی نیت کرے جیسے دل یا زبان سے کہے کہ میں نے روزہ کی نیت کی، تو رمضان ہی کا روزہ ہوگا، نیت سے متعین کرنے کی ضرورت نہیں ہے، اسی طرح خطائی الوصف کے ساتھ نیت کی تو بھی رمضان ہی کا روزہ ہوگا، جیسے رمضان میں نفل روزے کی نیت کی، یا قضا، یا کفارہ یا نذر کے روزے کی نیت کی تو بھی رمضان ہی کا روزہ ہوگا، جو نیت کی ہے وہ روزہ نہ ہوگا، کیونکہ رمضان کا مہینہ صوم رمضان کے لئے معیار ہونے کی وجہ سے متعین ہے، لہٰذا اس نے غلطی سے جو وصف بیان کیا یعنی قضا، کفارہ وغیرہ یہ باطل ہو جائے گا، تندرست، مقیم کے لئے تو یہی حکم ہے، البتہ مریض و مسافر کے لئے کچھ تفصیل ہے۔

الا فی المسافر- مسافر کے بارے میں امام ابو حنیفہ علیہ الرحمۃ نے فرمایا کہ اگر وہ رمضان میں دوسرے واجب کی نیت کرتا ہے، تو وہ دوسرا واجب ادا ہوگا، اور اگر نفل کی نیت کرتا ہے تو امام صاحب سے دو روایتیں ہیں، مگر اصح قول یہی ہے کہ رمضان ہی کا روزہ ادا ہوگا۔

اور مریض کے بارے میں اگر چہ کئی اقوال ہیں، بعض احناف کہتے ہیں کہ مریض کا حکم بھی بعینہ مسافر کا حکم

ہے، مگر مصنف علیہ الرحمۃ فرماتے ہیں کہ احناف کے صحیح قول کے مطابق مسافر و مریض کا حکم یکساں نہیں ہے بلکہ فرق ہے، مسافر کا تو وہ حکم ہے جو اوپر بیان ہوا اور مریض کا حکم یہ ہے کہ اس کا روزہ ہر حال میں رمضان ہی کا ہوگا چاہے وہ واجب آخر کی نیت کرے یا نفل کی نیت کرے۔

لان رخصته:- مسافر اور مریض کے درمیان فرق کی وجہ یہ ہے کہ مریض کو شریعت نے جو رخصت دی ہے اس کا سبب حقیقی عجز ہے، نہ کہ نفس مرض، لہٰذا جب مریض نے روزہ رکھ لیا تو ظاہر ہوگیا کہ اس کو عجز نہیں ہے، لہٰذا رخصت باقی نہیں رہے گی، کیوں کہ عجز کی وجہ سے رخصت ملی تھی، جب روزہ رکھا تو معلوم ہوا کہ عجز نہیں ہے، لہٰذا مریض تندرست کے ساتھ لاحق ہوجائے گا، جو حکم تندرست کا ہے وہی مریض کا بھی ہوگا، یعنی اس کا روزہ رمضان ہی کا ہوگا۔

اور مسافر کو شریعت نے افطار کی جو رخصت دی ہے اس کا سبب عجزِ تقدیری ہے، یعنی مسافر کو جو رخصت ملی ہے اس کا اصل سبب مشقت ہے، مگر مشقت کا اندازہ لگانا مشکل تھا، تو شریعت نے سفر کو مشقت کے قائم مقام کر دیا، کیونکہ سفر ہی مشقت کا سبب ہے، لہٰذا مسافر کی رخصت کا سبب سفر ہوگیا، اب چاہے اس میں مشقت ہو یا نہ ہو، ---اب جب مسافر نے روزہ رکھ لیا تو نفسِ روزہ سے رخصت کی شرط (عجز تقدیری) کا فوت ہونا ظاہر نہ ہوگا، کیونکہ عجز تقدیری کا سبب یعنی سفر موجود ہے لہٰذا سفر موجود ہونے کی وجہ سے چاہے مسافر نے روزہ رکھ لیا اس کو عاجز ہی کہا جائے گا، لہٰذا اس کی یہ رخصت علی حالہ باقی رہے گی---اور یہ رخصت یعنی روزہ نہ رکھنے کی اجازت شریعت نے اس کو اس کی بدنی اور دینوی حاجت کے لئے دی ہے، تو یہ رخصت بطریق دلالت اس کی دینی حاجت کی طرف متعدی ہوگی، یعنی جب بدنی راحت اور دنیوی ضرورت سے اس کو رخصت ملی ہے تو دینی حاجت کے لئے یہ رخصت بدرجہ اولی ہوگی، اور مسافر کا واجب آخر کی نیت کرکے اپنے آپ کو سبکدوش کر دینا یہ اس کی دینی ضرورت ہے، لہٰذا رخصت دینی ضرورت کے حق میں باقی رہے گی، تو مسافر جو نیت کرے گا وہ روزہ ہوگا۔

وَمِنْ هٰذَا الْجِنْسِ الصَّوْمُ الْمَنْذُوْرُ فِیْ وَقْتٍ بِعَیْنِهٖ لِاَنَّهٗ لَمَّا انْقَلَبَ بِالنَّذْرِ صَوْمُ الْوَقْتِ وَاجِبًا لَمْ یَبْقَ نَفْلًا لِاَنَّهٗ وَاحِدٌ لَایَقْبَلُ وَصْفَیْنِ مُتَضَادَّیْنِ فَصَارَ وَاحِدًا مِنْ هٰذَا الْوَجْهِ فَاُصِیْبَ بِمُطْلَقِ الْاِسْمِ وَمَعَ الْخَطَاءِ فِی الْوَصْفِ وَتَوَقَّفَ مُطْلَقُ الْاِمْسَاكِ عَلٰی صَوْمِ الْوَقْتِ وَهُوَ الْمَنْذُوْرُ لٰكِنَّهٗ اِذَا صَامَهٗ عَنْ كَفَّارَةٍ اَوْ قَضَاءٍ عَلَیْهِ یَقَعُ عَمَّا نَوٰی لِاَنَّ التَّعْیِیْنَ اِنَّمَا حَصَلَ بِوِلَایَةِ النَّاذِرِ وَوِلَایَتُهٗ لَا تَعْدُوْهُ فَصَحَّ التَّعْیِیْنُ فِیْمَا یَرْجِعُ اِلٰی حَقِّهٖ وَهُوَ اَنْ لَّا یَبْقَی النَّفْلُ مَشْرُوْعًا فَاَمَّا

فِیْمَا یَرْجِعُ اِلٰی حَقِّ صَاحِبِ الشَّرْعِ وَهُوَ اَنْ لَّا یَبْقَی الْوَقْتُ مُحْتَمَلاً لِحَقِّهٖ فَلَا

ترجمہ:- اور اسی (نوع ثانی) کی جنس سے صوم منذور ہے معین وقت میں، اس لئے کہ جب نذر کی وجہ سے وقت کا روزہ (نفل) واجب سے بدل گیا تو وہ نفل باقی نہ رہا، اس لئے کہ وہ ایک ہے جو دو متضاد وصفوں کو قبول نہیں کر سکتا ہے تو یہ (وقت کا روزہ) اس اعتبار سے ایک (یعنی متعین) ہو گیا، پس درست قرار دیا جائے گا مطلق اسم صوم سے اور وصف میں خطا کے ساتھ بھی، اور موقوف رہے گا مطلق امساک صوم وقت پر اور وہ منذور ہے لیکن جب اس نے اس وقت روزہ رکھا کفارہ یا قضا کا جو اس کے ذمہ ہے تو واقع ہو گا وہ روزہ جو اس نے نیت کی ہے، اس لئے کہ وقت کو روزے کے لئے متعین کرنا حاصل ہوا ہے نذر کرنے والے کی ولایت سے اور نذر کرنے والے کی ولایت اس سے متجاوز نہیں ہو گی، لہٰذا تعیین اس چیز میں تو صحیح ہو جائے گی جو اس کے حق کی طرف لوٹتی ہے، اور وہ یہ ہے کہ نفل مشروع نہ رہے، اور بہر حال اس چیز میں جو لوٹتی ہے صاحبِ شرع کی حق کی طرف اور وہ یہ ہے کہ وقت صاحب شرع کے حق کا احتمال نہ رکھے پس (اس میں تعیین صحیح) نہیں۔

تشریح:- ماقبل میں مقید بالوقت کا بیان شروع کرتے وقت یہ عرض کر دیا گیا تھا کہ صاحب حسامی نے اس کی تین قسمیں بیان کی ہیں (۱) وقت مؤدی کے لئے ظرف، ادا کے لئے شرط اور وجوب کے لئے سبب ہو (۲) وقت مؤدی کے لئے معیار اور وجوب کے لئے سبب ہو (۳) وقت مشتبہ ہو، من وجہ ظرف ہو، من وجہ معیار ہو، مگر صاحب منار وغیرہ نے ان تین قسموں کے ساتھ ایک چوتھی قسم بھی ذکر کی ہے وہ یہ ہے کہ وقت مؤدی کے لئے معیار تو ہو مگر وجوب کے لئے سبب نہ ہو، صاحب حسامی نے یہ چوتھی قسم مستقلاً ذکر نہیں کی ہے البتہ دوسری قسم کے ذیل میں اس کو بیان کیا ہے، چنانچہ دوسری قسم کے بیان سے فارغ ہو کر ومن هذا الجنس سے اسی ذیلی قسم کا ذکر کر رہے ہیں، فرماتے ہیں کہ دوسری قسم جو بیان کی اسی کی جنس سے نذر معین کا روزہ بھی ہے، جیسے کسی نے نذر مانی کہ میں جمعہ کے دن روزہ رکھونگا، تو جس طرح دوسری قسم میں وقت مامور بہ کے لئے معیار ہوتا ہے جیسے رمضان کا روزہ ایسے ہی معین نذر کے روزے کے لئے بھی وقت معیار ہوتا ہے، تو وقت کے معیار ہونے کے لحاظ سے دونوں ایک جنس کے ہو گئے اگر چہ سبب وجوب دونوں کا الگ الگ ہے، صوم رمضان کا سبب شہود شہر ہے اور صوم نذر کا سبب نذر ہے، البتہ وقت دونوں میں معیار ہے اور دونوں وقت کے ساتھ متعین ہیں، ایک میں تعیین اللہ نے کی ہے اور ایک میں نذر ماننے والے نے کی ہے، کیونکہ نذر ماننے سے پہلے اس وقت میں نفل روزہ تھا لیکن جب اس نے نذر مان لی تو اس کی نذر سے وقت جو نفل روزے کے لئے تھا وہ نفل سے وجوب کی طرف منتقل کر دیا، تو اب وہ نفل باقی نہ رہا کیونکہ ایک ہی روزہ ہے، جس میں

وجوب اور نفل دو متضاد وصف جمع نہیں سکتے ہیں، لہٰذا اب وجوب متعین ہوگیا یہ تعین ناذر کی طرف سے ہوا ـــ لہٰذا جب نذر کے واجب روزہ کا تعین ہوگیا تو جیسے رمضان کا روزہ مطلق نیتِ صوم سے اور وصف میں خطا سے رمضان ہی کا روزہ ہوتا ہے ایسے ہی منذور روزہ میں بھی مطلق نیتِ صوم سے اور خطا فی الوصف سے نذر ہی کا روزہ ہوگا۔

اور اسی طرح جیسے رمضان میں صبح سے کھانے پینے اور جماع سے رکا رہا اور کوئی نیت نہیں کی تو یہ مطلق امساک رمضان کے روزہ پر ہی واقع ہوتا ہے، اسی لئے اگر وہ زوال سے پہلے نیت کرلے تو درست ہے، بالکل اسی طرح نذر کے روزہ میں بھی ہوگا یعنی مطلق امساک وقت کے روزہ پر موقوف ہوگا، اور وقت کا روزہ نذر کا روزہ ہے، پس زوال سے پہلے نذر کے روزہ کی نیت کرلی تو درست ہوجائے گا۔

البتہ دونوں میں اتنا فرق ہے کہ رمضان میں اگر وہ واجبِ آخر یعنی کفارہ یا قضا کی نیت کرتا ہے تو اس کی نیت کا اعتبار نہیں ہوتا ہے اور رمضان ہی کا روزہ ادا ہوتا ہے ـــ لیکن نذر والے روزہ میں اگر وہ واجبِ آخر یعنی قضا یا کفارہ کی نیت کرتا ہے تو اس کی نیت کا اعتبار ہوگا اور جو نیت کرے گا وہ ادا ہوگا، ـــ یہ فرق اس لئے ہوا کہ دونوں میں تعیین کی جہت الگ الگ ہے، رمضان کو روزہ کے لئے اللہ تعالیٰ نے متعین کردیا ہے جس کو اب کوئی ہٹا نہیں سکتا ـــ اور نذر والے روزہ میں تعیین ناذر کی طرف سے ہوتی ہے، اور ناذر کی ولایت اور تعیین اس کی حد تک رہے گی، اس کے اپنے حق تک کام کرے گی، اور جہاں اللہ کے حق کا معاملہ آجائے گا وہاں اس کی ولایت کام نہیں کرے گی، لہٰذا اگر وہ نفل کی نیت کرتا ہے تو نذر کا روزہ ادا ہوگا کیونکہ اس نے نذر مان کر وقت کو نذر کے لئے متعین کردیا ہے، اور نفل اس پر کوئی اللہ کا واجبی حق نہیں ہے بلکہ خود بندے کا حق ہے، نفل چاہے رکھے چاہے نہ رکھے، لہٰذا اس کی تعیین درست ہوگی، اس نفل کی نیت سے اس کی تعیین پر کوئی فرق نہ آئے گا ـــ لیکن اگر قضا یا کفارہ کی نیت کرتا ہے تو جو نیت کرتا ہے وہ روزہ ادا ہوگا نذر کا نہ ہوگا، کیونکہ اس نے نذر کے لئے تو تعیین کی تھی لیکن جب قضا یا کفارہ کی نیت کرلی تو یہ اللہ کا حق آگیا، لہٰذا اللہ کے حق میں اس کی تعیین کارگر نہ ہوگی، نفل چونکہ خود بندہ کا حق تھا تو اس میں تو اس کی تعیین کارگر ہوئی لیکن کفارہ یا قضا میں تعیین ٹوٹ جائے گی۔

خلاصہ یہ کہ رمضان کا روزہ تو ہر اعتبار سے متعین ہے، اس میں نہ کوئی نفل ہوگا نہ واجبِ آخر یعنی قضا و کفارہ، البتہ نذر کا روزہ نفل کے لحاظ سے تو متعین ہے یعنی نذر والے دن میں نفل مشروع نہ رہے گا، لیکن نذر والا روزہ واجبِ آخر یعنی قضا و کفارہ کے روزہ کے لحاظ سے متعین نہیں ہے کیونکہ قضا و کفارہ کا احتمال اس میں رہتا ہے، تو یہ فرق ہے نذر اور رمضان کے روزہ میں۔

وَالنَّوْعُ الثَّالِثُ الْمُوَقَّتُ بِوَقْتٍ مُّشْكِلٍ تَوَسُّعُهٗ وَهُوَ الْحَجُّ فَاِنَّهٗ فَرْضُ الْعُمُرِ وَوَقْتُهٗ اَشْهُرُ الْحَجِّ وَحَيَاتُهٗ مُدَّةً يَفْضُلُ بَعْضُهَا الْحَجَّةِ - اُخْرىٰ مُشْكِلٌ وَمِنْ حُكْمِهٖ اَنَّ عِنْدَ مُحَمَّدٍ يَسَعُهُ التَّاخِيْرُ لٰكِنْ بِشَرْطِ اَنْ لَّا يَفُوْتَهٗ فِیْ عُمُرِهٖ وَعِنْدَ اَبِیْ يُوْسُفَ علیہ الرحمۃ يَتَعَيَّنُ عَلَيْهِ الْاَدَاءُ فِیْ اَشْهُرِ الْحَجِّ مِنَ الْعَامِ الْاَوَّلِ اِحْتِيَاطًا اِحْتِرَازًا عَنِ الْفَوَاتِ وَظَهَرَ ذٰلِكَ فِیْ حَقِّ الْمَاثِمِ لَا غَيْرَ حَتّٰى يَبْقَى النَّفْلُ مَشْرُوْعًا وَجَوَازُهٗ عِنْدَ الْاِطْلَاقِ بِدَلَالَةِ تَعَيُّنٍ مِّنَ الْمُؤَدِّیْ اِذِ الظَّاهِرُ اَنَّهٗ لَا يَقْصُدُ النَّفْلَ وَعَلَيْهِ حُجَّةُ الْاِسْلَامِ

ترجمہ:۔ اور تیسری قسم وہ امر ہے جو موقت ہے ایسے وقت کے ساتھ جس کا توسع مشکل ہے، اور وہ حج ہے، اس لئے کہ حج عمر کا فریضہ ہے اور اس کا وقت حج کے مہینے ہیں، اور اس کی حیات ایسی مدتِ عمر میں کہ اس کا بعض حصہ دوسرے حج کے لئے فاضل ہو مشتبہ ہے، اور اس قسم کا حکم امام محمد علیہ الرحمۃ کے نزدیک یہ ہے کہ اس میں تاخیر کی گنجائش ہے اس شرط کے ساتھ کہ حج اس سے فوت نہ ہو اس کی عمر میں، اور امام ابو یوسف علیہ الرحمۃ کے نزدیک متعین ہے اس پر ادائیگی پہلے سال کے اشہرِ حج میں فوت ہونے سے احتراز کرتے ہوئے احتیاطاً، پس ظاہر ہوگا یہ اختلاف گناہ کے حق میں نہ کہ اس کے علاوہ میں، یہاں تک کہ نفل مشروع باقی رہے گا اور باقی رہے گا حج کا جواز اطلاق نیت کے وقت ادا کرنے والے کی جانب سے تعین کی دلالت سے، اس لئے کہ ظاہر یہ ہے کہ وہ نہیں قصد کرے گا نفل کا، حالانکہ اس کے ذمہ فرض حج ہے۔

تشریح:۔ مقید بالوقت کی تیسری قسم یہ ہے کہ وہ وقت جس کے ساتھ مامور بہ کو مقید کیا گیا ہے وہ وقت مشتبہ ہو، یعنی وقت معیار کے بھی مشابہ ہو اور ظرف کے بھی جیسے حج کہ حج کا وقت حج کے لئے من وجہ معیار ہے اور من وجہ ظرف ہے، اور حج کے وقت کا مشتبہ اور مشکل ہونا دو طرح سے ہے (۱) ایک تو یہ کہ حج کا وقت شوال، ذی القعدہ اور ذی الحجہ کے دس دن ہیں، حالانکہ یہ سارے دن حج میں صرف نہیں ہوتے بلکہ کچھ دنوں میں حج ہوتا ہے باقی وقت بچا رہتا ہے، تو اس لحاظ سے حج کا وقت ظرف ہوا، لیکن اگر اس اعتبار سے دیکھا جائے کہ حج کے مہینوں میں صرف ایک ہی حج ادا ہو سکتا ہے، ایک سے زائد حج ادا نہیں ہو سکتے، اس لحاظ سے حج کا وقت معیار کے مشابہ ہوا، لہٰذا جب حج کا وقت ظرف کے بھی مشابہ ہے اور معیار کے بھی مشابہ ہے تو حج کا وقت مشتبہ و مشکل ہوگا، یقینی طور پر نہ ظرف کہہ سکتے ہیں اور نہ معیار۔

اور دوسرا طریقہ یہ کہ حج زندگی میں ایک مرتبہ فرض ہے، اور اس کا وقت اشھر حج ہے نہ کہ سارے مہینے، پس یہ شخص حج فرض ہونے کے بعد اسی سال حج کا زمانہ گذر جانے کے بعد مر گیا، اس نے دوسرا، تیسرا سال نہ پایا تو گویا اس کی زندگی میں ایک ہی حج کی گنجائش تھی اس لحاظ سے وقت معیار کے مشابہ ہو گیا، اور اگر مکلف حج فرض ہونے کے بعد کچھ سال زندہ رہا اور پہلے سال حج ادا نہیں کر سکا تو دوسرے تیسرے یا چوتھے سال میں بھی ادا کر سکتا ہے تو گویا اس کی زندگی میں ایک سے زائد حج کی گنجائش ہے تو اس لحاظ سے زندگی کا وقت ظرف کے مشابہ ہو گیا، مگر چونکہ حج فرض ہونے کے سال کے بعد اس کا زندہ رہنا یا نہ رہنا کچھ متعین نہیں ہے، اس لئے مکلف کی زندگی کو حج کے لئے معیار اور ظرف کہنا مشتبہ ہو گیا، یقینی طور پر ظرف بھی نہیں کہہ سکتے، اور نہ معیار کہہ سکتے ہیں، مصنف علیہ الرحمۃ نے پہلے اشتباہ کو بوقت مشکلٍ توسعہ سے بیان کیا ہے اور دوسرے اشتباہ کو "فانہ فرض العمر" سے بیان کیا ہے۔

بہر حال حج کا وقت جب مشتبہ ہے اور وقت میں توسع اور تنگی دونوں پہلو ہیں، تو امام محمد علیہ الرحمۃ نے توسع کا پہلو اختیار کیا اور فرمایا کہ پہلے سال اشھر حج میں ادائیگی واجب نہیں ہے، بلکہ دوسرے تیسرے سال بھی اور اسی طرح آگے تک ادا کر سکتا ہے لیکن شرط ہے کہ فوت نہ ہو، زندگی میں ادا ہو جانا چاہیے، اور امام ابو یوسف علیہ الرحمۃ نے وقت کی تنگی کا اعتبار کیا اور فرمایا کہ احتیاط کا تقاضا یہ ہے کہ پہلے سال کے اشہر حج میں ادا واجب ہے تا کہ حج فوت نہ ہو جائے، تو امام محمد کے نزدیک حج علی التراخی واجب ہے اور امام ابو یوسف علیہ الرحمۃ کے نزدیک علی الفور واجب ہے۔

وظھر ذلک:- صاحبین کے درمیان اختلاف کا ثمرہ صرف گناہ میں ظاہر ہوگا اور کسی چیز میں نہیں یعنی اگر پہلے سال ادا نہ کیا تو امام ابو یوسف کے نزدیک گنہگار رہوگا، فاسق اور مردود الشہادۃ ہوگا پھر جب دوسرے یا تیسرے سال ادا کر دیا تو گناہ ختم اور مردود الشہادۃ ہونا ختم ہو جائے گا، اور امام محمد علیہ الرحمۃ کے نزدیک موت تک اگر ادا نہیں کر سکا تو گنہگار ہوگا، ورنہ تاخیر سے گنہگار نہ ہوگا، لیکن جب بھی ادا کرے گا بہر صورت ادا ہی ہوگا قضا نہ ہوگا۔

صاحب حسامی علیہ الرحمۃ نے لاغیر پر تفریع کرتے ہوئے کہا کہ صاحبین کے اختلاف کا ثمرہ صرف گناہ میں ظاہر ہوگا نہ کہ اس کے علاوہ میں، اس لئے نفل کی مشروعیت علی حالہ باقی رہے گی یعنی اگر کسی پر حج فرض ہے اور وہ نفل حج کی نیت کرے تو بالاتفاق نفل حج صحیح ہو جائے گا، نفلی حج کی نیت سے فریضۂ حج ادا نہ ہوگا کیونکہ وقت یعنی مکلف کی زندگی میں جیسے ادائے فرض کی صلاحیت ہے، ایسے ہی ادائے نفل کی بھی صلاحیت ہے، تو جو نیت کرے گا وہ ادا ہوگا جیسے نماز کا وقت اس میں نفل کی بھی صلاحیت ہے اور فرض کی بھی، پس اگر کسی نے فرض ادا نہ کی نفل ادا کی تو نفل ادا ہو جائے گی۔۔۔ اور رہا امام ابو یوسف علیہ الرحمۃ کا پہلے سال کو حج فرض کے لئے متعین کرنا تو یہ تعیین فوت ہونے سے بچنے کے لئے احتیاط کی وجہ سے ہے، ورنہ یہ تعیین صحتِ نفل کے سلسلہ میں اثر انداز نہیں ہے یعنی صحت نفل کے لئے مانع نہیں ہے البتہ امام

شافعی علیہ الرحمہ نفل کی نیت کو لغو قرار دیتے ہیں جب کہ اس پر فرض باقی ہو، لہٰذا اگر نفل حج کی بھی نیت کرے گا تو فرض ہی ادا ہوگا۔

وجوازہ عندالاطلاق:- ایک سوال کا جواب دے رہے ہیں کہ جب وقت میں فرض اور نفل دونوں کی صلاحیت ہے تو اگر کوئی مطلق حج کی نیت کرے تو اس سے حجِ فرض ادا نہ ہونا چاہیے کیونکہ وقت میں فرض اور نفل دونوں کی صلاحیت ہے، جیسے کہ نماز کے وقت میں کوئی مطلق نماز کی نیت کرتا ہے تو فرض نماز ادا نہیں ہوتی ہے، کیونکہ وقت میں فرض اور نفل دونوں کی صلاحیت ہے ایسے ہی حج میں ہونا چاہیے، حالانکہ آپ کہتے ہیں کہ مطلق نیت سے حج فرض ادا ہوجائے گا۔

اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں فرض کی تعیین اگر چہ مکلف نے زبان سے نہیں کی ہے، مگر دلالتِ حال سے فرض کی تعیین ہوگئی، کیونکہ جب مسلمان پر حج فرض ہوا اور وہ مطلق حج کی نیت کرے تو اس کا ظاہر حال یہ بتلاتا ہے کہ اس نے نفل کی نیت نہیں کی ہوگی بلکہ واجب حج کا ہی ارادہ کیا ہوگا، پس دلالتِ حال سے فرض کی تعیین ہوگئی، لہٰذا مطلق نیت سے فرض ادا ہوگا۔

فَصْلٌ فِیْ حُکْمِ الْوَاجِبِ بِالْاَمْرِوَھُوَ نَوْعَانِ اَدَاءٌ وَھُوَ تَسْلِیْمُ عَیْنِ الْوَاجِبِ بِسَبَبِهٖ اِلٰی مُسْتَحِقِّهٖ وَقَضَاءٌ وَھُوَ اِسْقَاطُ الْوَاجِبِ بِمِثْلٍ مِنْ عِنْدِهٖ وَھُوَحَقُّهٗ وَاخْتَلَفَ الْمَشَائِخُ فِیْ اَنَّ الْقَضَاءَ یَجِبُ بِنَصٍّ مَّقْصُوْدٍ اَمْ بِالسَّبَبِ الَّذِیْ یُوْجِبُ الْاَدَاءَ قَالَ عَامَّتُهُمْ بِاَنَّهٗ یَجِبُ بِذٰلِکَ السَّبَبِ وَھُوَ الْخِطَابُ لِاَنَّ بَقَاءَ اَصْلِ الْوَاجِبِ لِلْقُدْرَةِ عَلٰی مِثْلٍ مِّنْ عِنْدِهٖ قُرْبَةً وَسُقُوْطَ فَضْلِ الْوَقْتِ لَااِلٰی مِثْلٍ وَضَمَانٍ لِلْعَجْزِ اَمْرٌ مَّعْقُوْلٌ فِی الْمَنْصُوْصِ عَلَیْهِ وَھُوَ قَضَاءُ الصَّوْمِ وَالصَّلٰوةِ فَیَتَعَدّٰی اِلَی الْمَنْذُوْرَاتِ الْمُتَعَیَّنَةِ مِنَ الصَّلٰوةِ وَالصِّیَامِ وَالْاِعْتِکَافِ

ترجمہ:- یہ فصل ہے اس واجب کے حکم کے بیان میں جو امر سے واجب ہوا ہے اور اس کی دو قسمیں ہیں، اداء اور وہ سپرد کرنا ہے بعینہ اس چیز کو جو واجب ہوئی ہے امر کے سبب سے اس کے مستحق کی طرف، اور قضا اور وہ ساقط کرنا ہے واجب کا ایسے مثل کے ذریعہ جو مکلف کی جانب سے ہو اور وہ مثل مکلف کا حق ہے، اور اختلاف کیا ہے مشائخ نے اس بات میں کہ قضا واجب ہوتی ہے نص مقصود سے یا اس سبب سے جو ادا کو واجب کرتا ہے، عام مشائخ نے فرمایا کہ

قضا اسی سبب سے واجب ہوتی ہے اور وہ خطاب ہے، اس لئے کہ اصل واجب کا بقاء بطور قربت وعبادت کے مکلف کی جانب سے مثل پر قدرت کی وجہ سے اور وقت کی فضیلت کا ساقط ہونا بغیر مثل وضمان کے عجز کی وجہ سے امر معقول ہے منصوص علیہ میں اور منصوص علیہ نماز اور روزہ کی قضا ہے تو یہ وجوب متعدی ہوگا منذوراتِ متعیہ یعنی نماز، روزہ اور اعتکاف کی طرف۔

تشریح:۔ مصنف علیہ الرحمۃ فرماتے ہیں کہ امر سے جو وجوب ثابت ہوتا ہے وہ دو طرح کا ہے، (۱) وجوبِ ادا (۲) وجوبِ قضا، وجوبِ ادا کہتے ہیں، واجب کے سبب کی وجہ سے جو چیز ذمہ میں واجب ہوئی ہے بعینہٖ اس چیز کو اس کے مستحق کی طرف سپرد کرنا، یہ تعریف واجبِ موقت کو بھی شامل ہے جیسے نماز، روزہ، اور واجب غیر موقت کو بھی جیسے زکوۃ، صدقۂ فطر، یہاں تسلیم سے مراد عدم سے وجود میں لانا، اپنے ذمہ کو فارغ کرنا ہے، ورنہ تو ادا کرنا فعل ہے جس کی تسلیم نہیں ہوتی اور قضا کہتے ہیں مکلف کا اس چیز کو ساقط کرنا جو اس کے ذمہ میں واجب ہے، اپنے پاس سے مثل کے ذریعہ جو مثل مکلف کا حق ہو، مصنف نے دو لفظ ذکر کے لئے بمثل من عنده اور هو حقه، اپنے پاس سے مثل دے اور وہ مثل مکلف کا حق ہو، کیونکہ ادا میں جو چیز سپرد کرتا ہے وہ مکلف کا حق نہیں ہوتا ہے بلکہ اللہ کا حق ہوتا ہے، جیسے مثال سے سمجھو، آج کی ظہر اور کل کی ظہر دونوں مکلف پر فرض ہیں، اب مکلف آج ظہر کے لئے جو وقت صرف کرتا ہے یہ اللہ کا حق ہے کیونکہ اللہ نے اس وقت کو ظہر کے لئے متعین کیا ہے، یہ بندہ کا حق نہیں ہے، لہٰذا مکلف کا اپنی طرف سے سپرد کرنا نہ ہوا ـــ البتہ اگر وہ کل کی ظہر آج پڑھ رہا ہے، تو یہ جو وقت ظہر کے لئے دے رہا ہے یہ مکلف کا حق ہے، اس میں وہ آرام بھی کرسکتا ہے، اور کوئی کام بھی کرسکتا ہے لیکن اس نے یہ وقت ظہر کے لئے صرف کیا اور ظہر کی قضا کی جو واجب ہے تو گویا اس نے قضا کو اپنے پاس سے سپرد کیا جو اس کا اپنا حق تھا، وهو حقه یہ من عنده کی تاکید ہے، اگر من عندہ نہ کہتے تو قضا پر بھی ادا کی تعریف صادق آجاتی، لیکن جب من عندہ کہا تو قضا اور ادا میں فرق ہوگیا کیونکہ ادا میں وقت صرف کرنا بندے کی طرف سے نہیں ہوتا ہے، اور قضا میں وقت صرف کرنا بندے کی طرف سے ہوتا ہے۔

فائدہ:- یہ بات ذہن میں رکھیں کہ کبھی ادا اور قضا کو مجازاً ایک دوسرے کی جگہ استعمال کرتے ہیں، فاذا قضيتم مناسككم ای ادیتم - قضا بمعنی ادا ہے فاذا قضيت الصلوة بمعنی ادیت اور نويت ان اُؤدّیَ ظهر الامس، ای اقضِیَ ادا بمعنی قضا ہے۔

واختلف المشائخ:- مشائخ کا اس میں اختلاف ہے کہ کیا ادا جس سبب سے یعنی خطاب سے واجب ہوتی ہے اسی سے قضا بھی واجب ہوتی ہے یا قضا کے لئے نص جدید کی ضرورت، یہاں سبب سے مراد امر ہے، سبب

معروف یعنی وقت مراد نہیں ہے، کیونکہ امر ہی وجوبِ ادا کا سبب ہوتا ہے، اور وقت وہ نفسِ وجوب کا سبب ہے، عام محققین اصولیین احناف میں سے، بعض اصحاب شافعی، قاضی امام ابوزید شمس الائمہ اور خود مصنف علیہ الرحمہ ان سب کا مذہب یہ ہے کہ جس سبب سے ادا واجب ہوتی ہے اسی سے قضا بھی واجب ہوتی ہے، اور احناف میں سے بعض مشائخ عراق، عام شوافع اور عام معتزلہ کا مذہب یہ ہے کہ قضا نصِ جدید سے واجب ہوتی ہے، وہ کہتے ہیں کہ نماز کی ادا کا سبب اقیموا الصلوۃ ہے اور قضا کا سبب وہ حدیث ہے من نام عن صلاۃ او نسیھا فلیصلھا اذا ذکرھا، یہ قضا کا سبب ہے، اور ادائے صوم کا سبب کتب علیکم الصیام ہے، اور قضا کا سبب فمن کان منکم مریضاً او علی سفر فعدۃ من ایام اخر ہے، اور جہاں قضا کے لئے نص وارد نہیں ہوئی ہے، وہاں قضا کا سبب تفویت یا فوات ہے۔

فریق اول کہتا ہے کہ قضا کا وہی سبب ہے جو ادا کا سبب ہے، لہٰذا اقیمو الصلوۃ ادا اور قضا دونوں کا سبب ہے اور کتب علیکم الصیام ادا اور قضا روزہ دونوں کا سبب ہے، اور اذا نسی احدکم حدیث اور فعدۃ من ایام اخر یہ قضا کا سبب نہیں بلکہ یہ تو صرف یہ بتلانے کے لئے وارد ہوا ہے کہ سابق واجب تمہارے اوپر باقی ہے ختم نہیں ہوا، یہ بات ذہن میں رہے کہ مذکورہ اختلاف قضا بمثل معقول کے بارے میں ہے ورنہ اگر قضا بمثل غیر معقول ہے تو بالاتفاق قضا کے لئے سبب جدید کا ہونا ضروری ہے۔

لان بقاء اصل الواجب: - فریقِ اول دلیل یہ ہے کہ نماز اور روزہ جب قضا ہو گیا تو بندے پر اصل واجب باقی ہے کیونکہ بندہ اپنے پاس سے مثل دیکر اصل واجب کو ادا کر سکتا ہے رہ گئی وقت کی فضیلت تو چونکہ بندہ اس پر قادر نہیں کیونکہ وقت کی فضیلت جو نکل گئی اس کا کوئی مثل نہیں نہ اس کا کوئی ضمان ہے، لہٰذا اصل واجب اس کے مثل کے ذریعہ قدرت کی وجہ سے بندہ پر باقی رہے گا اور وقت کی فضیلت بغیر مثل وضمان کے ساقط ہو جائے گی چونکہ بندہ اس سے عاجز ہے، اور فضیلت وقت سے عاجز ہونے سے اصل واجب ساقط نہ ہوگا بلکہ اصل واجب اس پر باقی رہے گا، اور یہ دونوں باتیں یعنی مثل پر قدرت کی وجہ سے اصل واجب کا باقی رہنا اور فضیلتِ وقت کو حاصل کرنے سے عاجز ہونے کی وجہ سے فضیلت وقت کا بغیر مثل وضمان کے ساقط ہو جانا --- منصوص علیہ میں امر معقول ہیں اور منصوص علیہ نماز اور روزے کی قضا ہے جس کے بارے میں نص وارد ہوئی ہے من نسی عن صلوۃ اور فعدۃ من ایام اخر - اور جب منصوص علیہ میں یہ دونوں باتیں معقول ہیں تو اس کا مطلب یہ ہوا کہ سابق واجب جو تھا وہی برقرار ہے وقت نکل جانے کی وجہ سے واجب ساقط نہیں ہوا، لہٰذا قضا کے لئے نص جدید کی ضرورت نہیں ہے، پھر یہ جو نص ہے نماز روزہ میں اذا نسی احدکم اور فعدۃ من ایام اخر --- یہ سابق واجب کی یاددہانی کے لئے ہیں۔

بہر حال جب منصوص علیہ میں یہ بات ثابت ہوگئی کہ قضا اسی سبب سے ہے جس سبب سے ادا ہے اور یہ دونوں باتیں کہ مثل پر قادر ہونے کی وجہ سے اصل واجب کا باقی رہنا اور وقت کی فضیلت کا عاجز ہونے کی وجہ سے ساقط ہو جانا، منصوص علیہ یعنی نماز، روزہ میں امر معقول ہے تو یہ حکم ان چیزوں کی طرف بھی متعدی ہوگا جن میں نص وارد نہیں ہوئی ہے، جیسے نماز روزہ اور اعتکاف کی نذر معین کہ ان میں ادا ولیوفوا نذروھم سے واجب ہوتی ہے اور قضا کے لئے کوئی نص نہیں ہے، لہٰذا ان کو بھی منصوص علیہ پر قیاس کرینگے، اور یہاں بھی وہی حکم متعدی ہوگا کہ جو وجوب ادا کا سبب ہے وہی قضا کا سبب ہے، چونکہ دونوں عبادتیں ہیں۔

سوال:- آپ نے نذر معین کے اعتکاف، نذر کا روزہ اور نماز کو منصوص علیہ یعنی نماز روزہ پر قیاس کیا، اور قیاس سے نذر معین کی قضا کو ثابت کیا تو قیاس تو خود ایک سبب ہے لہٰذا قضا کے لئے سبب جدید پایا گیا

جواب:- قیاس مُظہِرِ حکم ہوتا ہے، مُثبِتِ حکم نہیں ہوتا ہے، لہٰذا نذر معین میں قضا کا سبب تو وہی نص ہے جو ادا کا سبب ہے، البتہ اس کا اظہار قیاس سے ہوا ہے۔

وَفِيْمَا اِذَا نَذَرَ اَنْ يَّعْتَكِفَ شَهْرَ رَمَضَانَ فَصَامَ وَلَمْ يَعْتَكِفْ اِنَّمَا وَجَبَ الْقَضَاءُ بِصَوْمٍ مَّقْصُوْدٍ لِاَنَّهٗ لَمَّا انْفَصَلَ الْاَعْتَكَافُ عَنْ صَوْمِ الْوَقْتِ عَادَ شَرْطُهٗ اِلَى الْكَمَالِ الْاَصْلِيِّ لَا لِاَنَّ الْقَضَاءَ وَجَبَ بِسَبَبٍ اٰخَرَ

ترجمہ:- اور اس صورت میں کہ جب نذر مانی یہ کہ وہ اعتکاف کرے گا رمضان کے مہینہ میں، پس اس نے روزے رکھے اور اعتکاف نہیں کیا، تو قضا واجب ہوگی صومِ مقصود سے، اس لئے کہ جب اعتکاف جدا ہوگیا وقت کے روزے سے تو اس کی شرط کمالِ اصلی کی طرف لوٹ آئی، نہ اس وجہ سے کہ قضا واجب ہوئی دوسرے سبب سے۔

تشریح:- احناف پر ایک اعتراض ہو رہا ہے، کہ اگر کسی نے نذر مانی کہ رمضان میں اعتکاف کرونگا پھر ہوا یہ کہ اس نے روزے تو رکھ لئے مگر کسی عذر سے اعتکاف نہ کر سکا، تو اب یہ اس اعتکاف کی قضا آئندہ رمضان میں نہیں کرسکتا ہے، بلکہ غیر رمضان میں صوم مقصود یعنی نفلی روزے رکھ کر اعتکاف واجب ہوگا ـــــ تو اس سے معلوم ہوا کہ قضا کا سبب وہ نہیں ہے جو ادا کا سبب ہے کیونکہ اگر وہی سبب ہوتا تو دوسرے رمضان میں اعتکاف کی قضا درست ہوتی جیسے پہلے رمضان میں اعتکاف کی ادا درست ہے، یا پھر امام زفر کا قول اختیار کیجئے کہ رمضان ثانی میں ان کے نزدیک اعتکاف درست ہے، یا امام ابو یوسف کا قول اختیار کریں کہ ان کے نزدیک اعتکاف کی قضا ہی ساقط ہو جاتی ہے، اور آپ کے نزدیک یہ دونوں باتیں نہیں ہیں، بلکہ آپ غیر رمضان میں نفلی روزے سے اعتکاف واجب کرتے ہیں، اس سے تو

معلوم ہوا کہ قضا کا سبب تفویت ہے۔جس میں وقت کی کوئی قید نہیں ہوتی ہے،لہٰذا یہ اعتکاف نذرِ مطلق کی طرح ہو گیا ،اور نذر مطلق میں نفلی روزوں سے اعتکاف ہوتا ہے،لہٰذا یہاں بھی نفلی روزوں سے اعتکاف واجب ہے،معلوم ہوا کہ قضا کا سبب ادا والا سبب نہیں ہے بلکہ تفویت ہے جو نصِ جدید کے درجہ میں ہے۔

انما وجب القضاء : مصنف علیہ الرحمۃ اس کا جواب دے رہے ہیں کہ جب اس نے اعتکاف کی نذر مانی ،اور واجب اعتکاف بغیر روزہ کے نہیں ہوتا ہے تو اعتکاف کی نذر گویا روزہ کی بھی نذر ہو گئی،لہٰذا ہونا تو یہ چاہئے تھا کہ پہلے ہی سے اس کو یہ حکم ہوتا کہ مستقل روزے رکھ کر اعتکاف کرے،لیکن جب اس نے رمضان میں اعتکاف کی نذر مانی ہے اور رمضان کی عبادت غیر رمضان کی عبادت سے بہت افضل ہے تو رمضان کی فضیلت اور شرف کی وجہ سے حکمِ اصلی سے یعنی مستقل نفلی روزوں سے ہم منتقل ہو گئے رمضان کی طرف اور یہ کہہ دیا کہ رمضان کے روزوں کے ساتھ ہی وہ اعتکاف کر لے ـــ مگر جب اس نے رمضان کے روزے تو رکھ لئے اور اعتکاف نہ کر سکا یعنی اعتکاف رمضان کے روزوں سے جدا ہو گیا تو اب اعتکاف کی شرط جو روزہ تھا وہ اپنے کمالِ اصلی کی طرف عود کر آیا یعنی مستقل نفل روزوں کی طرف حکم لوٹ آیا،اس لئے اب اس کو صومِ مقصود یعنی نفلی روزوں کی قضا کرنی پڑے گی،اب یہ حکم رمضان ثانی تک منتقل نہ ہوگا کیونکہ اس وقت تک حیات موہوم ہے،یہ وجہ ہے نفلی روزوں سے اعتکاف کی قضا واجب ہونے کی نہ کہ وہ بات جو آپ نے سمجھی ہے کہ قضا کا سبب تفویت ہے۔

ثُمَّ الْاَدَاءُ الْمَحْضُ مَا يُؤَدِّيْهِ الْاِنْسَانُ بِوَصْفِهٖ عَلٰى مَاشُرِعَ مِثْلُ اَدَاءِ الصَّلٰوةِ بِجَمَاعَةٍ وَاَمَّا فِعْلُ الْفَرْدِ فَاَدَاءٌ فِيْهِ قُصُوْرٌ اَلَاتَرٰى اَنَّ الْجَهْرَ سَاقِطٌ عَنِ الْمُنْفَرِدِ وَفِعْلُ اللَّاحِقِ بَعْدَ فَرَاغِ الْاِمَامِ اَدَاءٌ يَّشْبَهُ الْقَضَاءَ بِاِعْتِبَارِ اَنَّهٗ اِلْتَزَمَ الْاَدَاءَ مَعَ الْاَمَامِ حِيْنَ تَحَرَّمَ مَعَهٗ وَقَدْ فَاتَهٗ ذٰلِكَ حَقِيْقَةً وَلِهٰذَا لَا يَتَغَيَّرُ فَرْضُهٗ بِنِيَّةِ الْاَقَامَةِ فِى هٰذِهِ الْحَالَةِ كَمَا لَوْصَارَ قَضَاءً مَحْضًا بِالْفَوَاتِ ثُمَّ وُجِدَ الْمُغَيِّرُ بِخِلَافِ الْمَسْبُوْقِ لِاَنَّهٗ مُؤَدٍّ فِىْ اِتْمَامِ صَلٰوتِهٖ

ترجمہ:۔ پھر اداءِ محض وہ ہے جس کو انسان اس وصف کے ساتھ ادا کرے جس وصف پر وہ مشروع ہوئی ہے جیسے نماز کو جماعت کے ساتھ ادا کرنا،بہر حال منفرد کا فعل پس وہ ایسی ادا ہے جس میں قصور ہے،کیا تو نہیں دیکھتا ہے کہ جہر منفرد سے ساقط ہے،اور لاحق کا فعل امام کے فارغ ہونے کے بعد ایسی ادا ہے جو قضا کے مشابہ ہے،اس اعتبار سے کہ اس نے امام کے ساتھ ادا کا التزام کیا ہے،جس وقت کہ اس نے امام کے ساتھ تحریمہ باندھا ہے،اور یہ (ادا کا التزام)

اس سے حقیقۃً فوت ہوگیا، اور اسی وجہ سے اس کا فرض اقامت کی نیت سے متغیر نہیں ہوگا اس حالت میں، جیسا کہ فرض قضاء محض ہوجائے فوت ہونے کی وجہ سے پھر مُغَیِر پایا جائے برخلاف مسبوق کے اس لئے کہ وہ اپنی نماز کو پورا کرنے تک ادا کرنے والا ہے۔

تشریح:۔ مصنف علیہ الرحمۃ ادا کی قسمیں بیان فرمارہے ہیں کہ ادا کی دو قسمیں ہیں (۱) ادائے کامل (۲) ادائے قاصر، اداء محض سے مراد اداءِ کامل ہے، اداءِ کامل یہ ہے حکم جس طرح مشروع ہوا ہے اس کو اسی صفت کے ساتھ ادا کرنا جیسے نماز کو جماعت کے ساتھ ادا کرنا، کیونکہ نماز جماعت کے ساتھ مشروع ہوئی ہے اسی لئے جب نماز مشروع ہوئی تو حضرت جبرئیل علیہ السلام نے شروع کے دودن میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو جماعت کے ساتھ نماز پڑھائی، بہرحال نماز کو جماعت کے ساتھ ادا کرنا اداءِ کامل ہے، اور بغیر جماعت کے تنہا پڑھنا اداءِ قاصر ہے، اور اس کے اداءِ قاصر ہونے کی دلیل یہ ہے کہ منفرد سے جہر ساقط ہوجاتا ہے حالانکہ جہری نماز میں جہر کرنا صفت کمال ہے، اسی لئے اس کے چھوٹنے سے سجدۂ سہو واجب ہوتا ہے، پس صفتِ کمال یعنی جہر کا ساقط ہونا دلیل ہے اس کی کہ منفرد کی ادا اداءِ قاصر ہے۔

وفعل اللاحق:۔ مصنف علیہ الرحمۃ ادا کی تیسری قسم بیان کررہے ہیں جس کو اداء شبیہ بالقضا کہتے ہیں، جیسے لاحق کا فعل یعنی جس نے نماز امام کے ساتھ شروع کی، پھر درمیان میں حدث لاحق ہوگیا، وہ وضو کرنے چلا گیا اور باقی نماز امام کے فارغ ہونے کے بعد پوری کررہا ہے، تو لاحق کی یہ باقی نماز اداء مشابہ بالقضاء ہے، چونکہ وہ وقت میں پڑھ رہا ہے، نماز کا وقت ابھی باقی ہے، اس لئے یہ ادا کے مشابہ ہے، اور جس طرح اس نے التزام کیا تھا اس طرح وہ پوری نہ کرسکا، کیونکہ نماز شروع کرتے وقت اس نے اپنے اوپر لازم کیا تھا کہ پوری نماز امام کے ساتھ پڑھے گا اور یہ التزام اس سے حقیقۃً فوت ہوگیا، اس لئے یہ قضا کے مشابہ ہے۔

ولهذا لايتغير:۔ لاحق کی نماز مشابہ بالقضا ہے، اس کا ثمرہ بیان کررہے ہیں کہ یہ لاحق مسافر ہے اور اس نے مسافر امام کی اقتدا میں ظہر کی نماز شروع کی، پھر اس کو حدث لاحق ہوگیا، اور وضو کرنے چلا گیا پھر باقی ماندہ نماز کو امام کے فارغ ہونے کے بعد ادا کررہا ہے، تو یہ لاحق کا فعل مشابہ بالقضاء ہے، لہٰذا اس وقت اگر وہ اقامت کی نیت کرتا ہے تو نیتِ اقامت سے اس کا فرض بدلے گا نہیں، کیونکہ مُغَیِّر (نیتِ اقامت) ادا سے متصل نہیں ہے، بلکہ قضا سے متصل ہے، کیونکہ لاحق کی یہ نماز مشابہ بالقضا ہے، جیسے کسی کی نماز خالص قضا ہو جیسے مسافر نے ظہر کی نماز نہیں پڑھی اور عصر کے وقت میں وہ مقیم ہوجائے، اقامت کی نیت کرکے، تو ظہر کی نماز وہ قصر ہی پڑھے گا کیونکہ اقامت کی نیت وقت کے بعد ہوئی ہے یعنی مُغَیِر قضا سے متصل ہے ادا سے متصل نہیں ہے، پس خالص قضا کی صورت میں موثر نہیں ہے، اسی طرح مشابہ بالقضا مین بھی نیت موثر نہ ہوگی۔

البتہ اگر مسبوق جس کو کچھ نماز امام کے ساتھ ملی پھر باقی نماز وہ امام کے فراغت کے بعد ادا کر رہا ہے تو اگر مسافر ہے اور مسافر امام کے ساتھ نماز پڑھی اور بعد میں چھوٹی ہوئی نماز پوری کر رہا ہے، اس وقت اگر اس نے اقامت کی نیت کر لی تو اس کا فرض بدل جائے گا اب یہ چار رکعت پوری کرے گا کیونکہ مسبوق کا فعل خالص ادا ہے اس لیے کہ وقت بھی باقی ہے اور مسبوق نے اس چھوٹی ہوئی نماز کو امام کے ساتھ پڑھنے کا التزام بھی نہیں کیا تھا کہ یہ قضا کے مشابہ ہو جائے، پس مسبوق کی نماز ادا ہے اور مُغیّر (نیتِ اقامت) ادا سے متصل ہوا، لہٰذا وہ فرض کو بدل دے گا۔

وَالْقَضَاءُ نَوْعَانِ قَضَاءٌ بِمِثْلٍ مَّعْقُوْلٍ كَمَا ذَكَرْنَا وَبِمِثْلٍ غَيْرِ مَعْقُوْلٍ كَالْفِدْيَةِ فِيْ بَابِ الصَّوْمِ فِيْ حَقِّ الشَّيْخِ الْفَانِيْ وَاِحْجَاجِ الْغَيْرِ بِمَالِهٖ ثَبَتَا بِالنَّصِّ وَلَا نَعْقِلُ الْمُمَاثَلَةَ بَيْنَ الصَّوْمِ وَالْفِدْيَةِ وَلَا بَيْنَ الْحَجِّ وَالنَّفَقَةِ لٰكِنَّهٗ يَحْتَمِلُ اَنْ يَّكُوْنَ مَعْلُوْلاً بِعِلَّةِ الْعَجْزِ وَالصَّلٰوةُ نَظِيْرُ الصَّوْمِ بَلْ هِيَ اَهَمُّ مِنْهُ فَاَمَرْنَاهُ بِالْفِدْيَةِ عَنِ الصَّلٰوةِ اِحْتِيَاطًا وَرَجَوْنَا الْقَبُوْلَ مِنَ اللّٰهِ فَضْلاً وَقَالَ مُحَمَّدٌ رحمہ اللہ فِي الزِّيَادَاتِ يُجْزِئُهٗ اِنْ شَاءَ اللّٰهُ تَعَالٰى كَمَا اِذَا تَطَوَّعَ بِهِ الْوَارِثُ فِي الصَّوْمِ

ترجمہ:۔ اور قضا کی دو قسمیں ہیں، قضا بمثل معقول، جیسا کہ ہم نے ذکر کیا اور بمثل غیر معقول جیسے فدیہ روزے کے باب میں شیخ فانی کے حق میں، اور غیر کو حج کرانا اپنے مال سے، دونوں نص سے ثابت ہیں اور مماثلت عقل میں نہیں آتی ہے روزے اور فدیہ کے درمیان، اور نہ حج اور نفقہ کے درمیان، لیکن فدیہ کا حکم احتمال رکھتا ہے یہ کہ عجز کی علت کے ساتھ معلول ہو، اور نماز روزہ کی نظیر ہے بلکہ روزہ سے زیادہ اہم ہے تو ہم نے مکلف کو حکم دیا احتیاطاً نماز کے فدیہ کا اور اللہ کے فضل سے قبولیت کی امید کرتے ہیں، پس امام محمد رحمہ اللہ نے زیادات میں کہا ہے کہ ان شاء اللہ یہ اس کو کافی ہو جائے گا، جیسا کہ جب وارث نے بطور تطوع کے روزہ کا فدیہ ادا کر دیا ہو۔

تشریح:۔ مصنف رحمہ اللہ ادا کے بعد اب قضا کی تقسیم بیان کر رہے ہیں، فرماتے ہیں کہ قضا کی دو قسمیں ہیں (۱) قضاء محض (۲) قضاء مشابہ بالاداء، پھر قضاء محض کی دو قسمیں ہیں (۱) قضاء بمثل معقول (۲) قضا بمثل غیر معقول، قضا بمثل معقول کی تعریف یہ ہے کہ اصل حکم اور قضاء کے درمیان مماثلت عقل سے سمجھ میں آ رہی ہو، اس کی مثال پہلے گذری جیسے قضا روزہ اور رمضان کا روزہ اور قضا نماز اور ادا نماز، ان دونوں میں مماثلت ظاہر ہے۔

اور قضا بمثل غیر معقول اس کو کہتے ہیں کہ اصل حکم اور قضا کے درمیان مماثلت عقل سے سمجھ میں نہ آ رہی ہو، اور شریعت نے اس کو مثل قرار دیا ہو جیسے شیخ فانی کے حق میں روزہ کی جگہ فدیہ کا حکم، اور معذور کے مال سے حج بدل کرانا

،تو روزہ اور فدیہ میں اور حج اور دوسرے کو حج کا خرچ دے کر حج کرانا ان دونوں میں مماثلت عقل سے سمجھ میں نہیں آتی ہے، کیونکہ صوم میں نفس کو بھوکا رکھنا ہے اور فدیہ میں سیراب کرنا ہے، اسی طرح حج افعال ہے اور نفقہ عین ہے تو دونوں میں کوئی مماثلت نہیں ہے مگر خلاف قیاس نص سے ثابت ہے۔

لکنہ یحتمل:-ایک سوال کا جواب دے رہے ہیں کہ شیخ فانی کے حق میں روزہ کا فدیہ غیر معقول ہے، خلافِ قیاس نص سے ثابت ہے، اور جو چیز خلافِ قیاس نص سے ثابت ہو وہ اپنے مورد پر رہتی ہے، اس پر کسی دوسری چیز کو قیاس نہیں کیا جا سکتا ہے، حالانکہ آپ نے روزے پر نماز کے فدیہ کو قیاس کیا، اور کہا کہ کوئی آدمی مر گیا اور نمازیں واجب ہیں اور اس نے وصیت کی تو وارث پر ہر نماز کے بدلہ ایک فدیہ واجب ہے۔

اس کا جواب یہ ہے نماز کا فدیہ ہم نے روزہ کے فدیہ پر قیاس کر کے واجب نہیں کیا ہے، بلکہ بطور احتیاط کے یہ فدیہ ہم نے واجب کیا ہے، کیونکہ نصوص میں اصل یہ ہے کہ وہ معلول بالعلۃ ہوں، اسی لئے ہوسکتا ہے کہ روزہ کے فدیہ کی علت عجز ہو اور یہ عجز کی علت نماز میں بھی موجود ہے، اس لئے احتیاطاً نماز میں بھی فدیہ کا حکم لگایا، یا چونکہ نماز بھی روزہ کی طرح عبادت ہے بلکہ روزہ سے زیادہ اہم عبادت ہے، تو نماز میں بھی فدیہ کا حکم لگایا، اور اللہ کے فضل سے امید کرتے ہیں کہ اس کو قبول کرلے،___یہ مسئلہ ایسا ہی ہے کہ مرحوم نے وصیت نہ کی ہو اور وارث نے خود ہی اس کا فدیہ ادا کر دیا تو اللہ کے فضل سے امید ہے کہ اس کو اس کی نماز کے بدلہ قبول کرلے،___امام محمد علیہ الرحمۃ نے زیادات میں اس مسئلہ کو بیان فرما کر اللہ کی مشیت پر معلق کیا ہے یعنی انشاء اللہ اس کو کافی ہوجائے گا کہا ہے، یہ بھی دلیل ہے کہ نماز کے فدیہ کو روزہ کے فدیہ پر قیاس نہیں کیا ہے کیونکہ قیاسی مسائل اللہ کی مشیت پر معلق نہیں ہوتے ہیں۔

وَلَانُوْجِبُ التَّصَدُّقَ بِالشَّاةِ اَوْبِالْقِيْمَةِ بِاِعْتِبَارِ قِيَامِهٖ مَقَامَ التَّضْحِيَةِ بَلْ بَاعْتِبَارِ اِحْتِمَالِ قِيَامِ التَّضْحِيَةِ فِىْ اَيَّامِهَا مَقَامَ التَّصَدُّقِ اَصْلاً اِذْهُوَ الْمَشْرُوْعُ فِىْ بَابِ الْمَالِ وَلِهٰذَا لَمْ يَعُدْ اِلَى الْمِثْلِ بِعَوْدِ الْوَقْتِ وَلِهٰذَا قَالَ اَبُوْيُوْسُفَ فِيْمَنْ اَدْرَكَ الْاِمَامَ فِى الْعِيْدِ رَاكِعًا لَمْ يُكَبِّرْ لِاَنَّهٗ غَيْرُ قَادِرٍ عَلٰى مِثْلٍ عِنْدِهٖ قُرْبَةً لٰكِنَّا نَقُوْلُ بِاَنَّ الرَّكُوْعَ يَشْبَهُ الْقِيَامَ فَبِاِعْتِبَارِ هٰذِهِ الشُّبْهَةِ لَايَتَحَقَّقُ الْفَوَاتُ فَيُؤْتٰى بِهَا فِى الرُّكُوْعِ اِحْتِيَاطًا

ترجمہ:-اور نہیں واجب کرتے ہیں ہم بکری یا اس کی قیمت کے صدقہ کو اس کے قربانی کے قائم مقام ہونے کے اعتبار سے، بلکہ اصلاً قربانی کے ایام نحر میں صدقہ کے قائم مقام ہونے کے احتمال کا اعتبار کرنے کی وجہ سے، اس لئے

کہ صدقہ مشروع ہے مال کے باب میں، اوراسی وجہ سے صدقہ کا وجوب وقت کے لوٹنے سے مثل کی طرف نہیں لوٹے گا، اوراسی وجہ سے امام ابو یوسف علیہ الرحمۃ نے فرمایا اس شخص کے بارے میں جس نے عید کی نماز میں امام کو رکوع کی حالت میں پایا تو وہ تکبیر نہیں کہے گا، اس لئے کہ وہ قادر نہیں ہے اپنے پاس سے مثل پر بطور قربت کے، لیکن ہم کہتے ہیں کہ رکوع قیام کے مشابہ ہے پس اس مشابہت کے اعتبار سے فوت ہونا متحقق نہ ہوگا، پس ان تکبیرات کو رکوع میں لایا جائے گا احتیاطاً۔

تشریح:۔ ایک سوال مقدر کا جواب ہے، جس کا حاصل یہ ہے کہ ایام نحر میں قربانی کرنا غیر معقول ہے، کیونکہ قربانی میں جانور کا خون بہانا ہے، اوراس کا عبادت ہونا خلافِ قیاس نص سے ثابت ہے، اور جو چیز خلافِ قیاس نص سے ثابت ہو اس پر دوسری چیز کو قیاس نہیں کیا جاتا ہے، حالانکہ آپ احناف کہتے ہیں کہ کسی فقیر نے قربانی کی نیت سے جانور خریدا یا کسی نے معین جانور کی قربانی کی نذر مانی، پھر قربانی کے دن گذر گئے اور وہ قربانی نہ کرسکا، تو آپ کہتے ہیں کہ اگر جانور موجود ہے تو بعینہٖ اس جانور کا صدقہ کرے اوراگر جانور ہلاک ہوگیا تو اس کی قیمت کا صدقہ کرنا واجب ہے، ایام نحر گذر جانے کے بعد اب اس کی قربانی نہیں ہوسکتی ہے حتیٰ کہ آئندہ سال ایام نحر آجائیں تو بھی قربانی درست نہیں ہے، بلکہ اگر جانور موجود ہے تو بعینہٖ اس کا صدقہ واجب ہے، اوراگر جانور نہیں ہے تو اس کی قیمت کا صدقہ واجب ہے، تو قربانی تو امر غیر معقول ہے، اس پر آپ نے قیاس کرکے صدقہ واجب کیا حالانکہ قربانی کے غیر معقول ہونے کی وجہ سے اس کی قضا نہ آنی چاہیے۔

اس کا جواب یہ ہے یہاں جو ہم نے صدقہ واجب کیا ہے وہ قربانی پر قیاس کرکے نہیں کیا ہے، بلکہ احتیاطاً کیا ہے، اس کو قربانی پر قیاس نہیں کیا ہے، اور نہ یہ قربانی کی قضا ہے، کیونکہ ایام نحر میں جیسے یہ احتمال ہے کہ قربانی اصل اور جانور یا قیمت کا صدقہ اس کا قائم مقام ہو — ایسے ہی یہ بھی احتمال ہے کہ جانور یا اس کی قیمت کا صدقہ اصل ہو، کیونکہ مال کے باب میں اصل حکم صدقہ ہی ہے، مگر چونکہ ایام نحر اللہ تعالی کی طرف سے مہمانی کے دن ہیں، تو اس عارضِ ضیافت کی وجہ سے اصل حکم یعنی صدقہ کو قربانی کی طرف منتقل کردیا، پھر جب قربانی کے دن چلے گئے اور عارض ختم ہوگیا تو اصل جو حکم تھا وہ لوٹ آیا، اب دوسرے سال کے ایام نحر آنے سے یہ حکم اصلی ختم نہ ہوگا، بلکہ صدقہ ہی واجب رہے گا، ولھذا لم یعد سے مصنف یہی بات بتارہے ہیں، جب ایسی بات ہے تو یہ صدقہ قربانی پر قیاس نہ ہوا، نہ اس کی قضا ہوئی، بہرحال ایام نحر میں دونوں احتمال ہیں، یہ بھی احتمال ہے کہ قربانی اصل ہو، اور یہ بھی احتمال ہے کہ جانور یا اس کی قیمت کا صدقہ اصل ہو، لہٰذا ہم نے دونوں کی رعایت کی، وہ اس طرح کہ جب تک قربانی کے دن موجود ہیں تو ہم نے پہلے احتمال کو ترجیح دی اور قربانی واجب قرار دی اور جب ایام نحر گذر گئے تو دوسرے احتمال کو ترجیح دی اور جانور یا اس کی

قیمت کا صدقہ واجب کیا۔

ولھذا قال ابویوسف:- اور اسی وجہ سے یعنی کوئی چیز فوت ہو جائے اور اس کا کوئی مثل معقول نہ ہو تو اس کی قضا واجب نہیں ہوتی ہے، اسی وجہ سے امام ابو یوسف علیہ الرحمہ فرماتے ہیں کہ کسی نے امام کو عید کی نماز میں رکوع میں پایا، اور اس کی زائد تکبیریں جو عید میں واجب ہیں چھوٹ گئیں، تو وہ امام کے ساتھ رکوع میں شریک ہو جائے اور تکبیراتِ عید کی قضا نہ کرے، کیونکہ تکبیر بحالت قیام تھیں، جب چھوٹ گئیں تو اب بندہ اپنے پاس سے اس کا مثل ادا کرنے پر قادر نہیں ہے جیسے قرأت یا دعاء قنوت فوت ہو جائے تو رکوع میں قضا نہیں کی جاتی ہے۔

لیکن ہمارے نزدیک رکوع میں ہاتھ اٹھائے بغیر ان تکبیرات کی قضا کرنا واجب ہے، کیونکہ رکوع فرض ہے اور تکبیرات واجب ہیں، تو جہاں تک ممکن ہو دونوں کی رعایت کی جائے گی یعنی رکوع بھی کیا جائے گا اور تکبیرات بھی کہہ لی جائے گی، مگر ہاتھ نہ اٹھائے کیونکہ ہاتھوں کا کانوں تک اٹھانا سنت ہے، اور رکوع میں گھٹنوں پر ہاتھ رکھنا بھی سنت ہے، لہٰذا ایک سنت کے لئے دوسری سنت کو چھوڑا جائے گا مصنف علیہ الرحمہ یہ قضا مشابہ بالاداء کی نظیر بیان کر رہے ہیں۔

لکنا نقول:- امام ابو یوسف کی دلیل کا جواب یہ ہے کہ رکوع قیام کے مشابہ ہے، ایک تو اس لئے کہ رکوع میں نصفِ اسفل قیام کی طرح برقرار رہتا ہے، اور دوسرے اس وجہ سے کہ جو امام کو رکوع میں پالے تو وہ پوری رکعت پالیتا ہے حکماً اس کو قرأت اور قیام بھی مل گیا، اس مشابہت کی وجہ سے تکبیرات کا من کلِ وجہٍ فوت ہونا متحقق نہیں ہوگا، کیونکہ رکوع قیام کے مشابہ ہے تو گویا تکبیرات کا من وجہ محل باقی ہے لہٰذا احتیاطاً تکبیرات کو رکوع میں ادا کیا جائے گا، تو گویا تکبیرات اپنے محل یعنی قیام سے ہٹ گئیں، رکوع میں ادا ہو رہی ہیں اس لئے قضا ہے، لیکن چونکہ رکوع قیام کے مشابہ ہے تو تکبیرات کی ادائیگی مشابہ بالاداء ہے اس طرح یہ قضا مشابہ بالاداء کی نظیر ہوگی۔

وَهٰذِهِ الْاَقْسَامُ كُلُّهَا يَتَحَقَّقُ فِيْ حُقُوْقِ الْعِبَادِ فَتَسْلِيْمُ عَيْنِ الْعَبْدِ الْمَغْصُوْبِ اَدَاءٌ كَامِلٌ وَرَدُّهٗ مَشْغُوْلًا بِالدَّيْنِ اَوْبِالْجِنَايَةِ بِسَبَبٍ كَانَ فِيْ يَدِ الْغَاصِبِ اَدَاءٌ قَاصِرٌ وَاِذَا اَمْهَرَ عَبْدَ الْغَيْرِ ثُمَّ اشْتَرَاهُ كَانَ تَسْلِيْمُهٗ اَدَاءً حَتّٰى تُجْبَرَ عَلَى الْقَبُوْلِ وَشَبِيْهًا بِالْقَضَاءِ مِنْ حَيْثُ اَنَّهٗ مَمْلُوْكُهٗ قَبْلَ التَّسْلِيْمِ حَتّٰى يَنْفُذَ اِعْتَاقُهٗ دُوْنَ اِعْتَاقِهَا

ترجمہ:- یہ اداء و قضاء کی تمام اقسام حقوق العباد میں بھی متحقق ہوتی ہیں پس غصب کئے ہوئے غلام کو بعینہ سپرد کرنا اداءِ کامل ہے، اور غلام مغصوب کو واپس کرنا اس حال میں کہ وہ مشغول ہو قرض یا جناحت کے ساتھ ایسے سبب

سے جو غاصب کے قبضہ میں ہوا ہے اداءِ قاصر ہے، اور جب غیر کے غلام کو مہر میں مقرر کیا پھر اس کو خریدا تو اس کا سپرد کرنا ادا ہے، یہاں تک کہ عورت کو قبول کرنے پر مجبور کیا جائے گا، قضاء کے مشابہ ہے اس حیثیت سے کہ وہ شوہر کا مملوک ہے عورت کی طرف سپرد کرنے سے پہلے، یہاں تک کہ شوہر کا اعتاق نافذ ہوگا نہ کہ عورت کا۔

تشریح:۔ مصنف علیہ الرحمۃ فرماتے ہیں کہ اداء اور قضا کی تمام قسمیں جیسے حقوق اللہ میں پائی جاتی ہیں ایسے ہی حقوق العباد میں بھی پائی جاتی ہیں، سب کی مثالیں ذکر کر رہے ہیں، کسی نے کسی کا غلام غصب کیا اور جیسے غصب کیا تھا بعینہ ویسا ہی واپس کر دیا تو یہ اداء کامل ہے،__ غلام کو اس حال میں واپس کیا کہ غاصب کے پاس رہتے ہوئے وہ قرضدار ہو گیا یا اور کوئی جناحت کر لی، تو یہ اداء قاصر ہے کیوں کہ غلام کو نقصان کے ساتھ واپس کر رہا ہے-- خالد نے ایک عورت سے نکاح کیا اور زید کا معین غلام مہر میں طے کیا، پھر خالد نے زید کے غلام کو خرید کر بیوی کے سپرد کیا، تو یہ اداء مشابہ بالقضا ہے، ادا ہونا تو ظاہر ہے کہ بعینہ وہی غلام دے رہا ہے، اسی لئے اگر عورت قبول نہ کرے گی تو اس کو قبول کرنے پر مجبور کیا جائے گا، یہ دلیل ہے کہ ادا ہے، البتہ یہ مشابہ بالقضا ہے اس اعتبار سے کہ بعینہ وہ غلام نہ رہا، بلکہ تغیر ہوا کہ ملک بدلی، اور ملک بدلنے سے عین بدل جاتا ہے، کیونکہ جب مہر میں اس غلام کو طے کیا تو یہ کسی اور کا مملوک تھا، اس وقت وہ اور تھا، پھر جب خالد نے خریدا تو ملک بدلنے سے وہ اور ہو گیا، پھر بیوی کے سپرد کیا تو اور ہو گیا یہی وجہ ہے کہ غلام جس کی ملکیت میں ہوگا اسی کا اعتاق نافذ ہوگا، دوسرے کا نافذ نہ ہوگا جیسے جب غلام شوہر کی ملک میں ہوگا تو بیوی کا اعتاق نافذ نہ ہوگا، غرض تبدلِ ملک سے تبدلِ عین ہوتا ہے، اس حیثیت سے یہ سپرد کرنا مشابہ بالقضاء ہے۔

ملک کے بدلنے سے عین کے بدلنے پر دلیل حدیث بریرہ ہے، کہ حضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے سامنے حضرت بریرہ رضی اللہ عنہا نے کچھ کھانے کی چیز پیش کی، اور ہانڈی میں گوشت ابل رہا تھا، تو حضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے مزاحاً فرمایا کیا اس گوشت میں ہمارا حصہ نہیں ہے بریرہ نے کہا، اللہ کے رسول! میرے ماں باپ آپ پر قربان! یہ صدقہ کا ہے، آپ کے لئے حلال نہیں، تو آپ نے فرمایا جب تم ہمیں دو گی تو یہ ہمارے لئے ہدیہ ہو جائے گا، یہ دلیل ہے کہ ملک بدلنے سے عین بدل جاتا ہے۔

اور قضا ہونے کی وجہ سے یہ حکم مرتب ہوگا کہ بیوی کو سپرد کرنے سے پہلے اس غلام میں شوہر کا اعتاق نافذ ہوگا، بیوی کا اعتاق نافذ نہ ہوگا کیونکہ جب تک بیوی کو غلام سپرد نہیں کیا ہے اس وقت شوہر تو غلام کا مالک ہے، بیوی مالک نہیں ہے۔

وَضَمَانُ الْغَصَبِ قَضَاءٌ بِمِثْلٍ مَّعْقُوْلٍ وَضَمَانُ النَّفْسِ وَالْاَطْرَافِ بِالْمَالِ

قَضَاءٌ بِمِثْلٍ غَيْرِ مَعْقُوْل وَإِذَا تَزَوَّجَ عَلٰى عَبْدٍ بِغَيْرِ عَيْنِهٖ كَانَ تَسْلِيْمُهُ الْقِيْمَةَ قَضَاءً هُوَ فِيْ حُكْمِ الْاَدَاءِ حَتّٰى تُجْبَرَ عَلَى الْقَبُوْلِ كَمَا لَوْ اَتَاهَا بِالْمُسَمّٰى

ترجمہ:۔ اور غصب کا ضمان قضا بمثل معقول ہے اور نفس اور اعضاء کا ضمان مال سے قضا بمثل غیر معقول ہے، اور جب نکاح کیا غیر معین غلام پر تو اس کی قیمت کا سپرد کرنا قضا ہے جو ادا کے حکم میں ہے، یہاں تک کہ عورت کو مجبور کیا جائے گا قبول کرنے پر جیسا کہ شوہر عورت کے پاس مُسَمّٰی لاتا۔

تشریح:۔ اداء اور قضاء جیسے حقوق اللہ میں ہوتے ہیں ایسے ہی حقوق العباد میں بھی پائے جاتے ہیں، اداء کا بیان پورا ہو گیا اب حقوق العباد میں قضا کی مثالیں پیش کر رہے ہیں ـــــ کسی نے کوئی چیز غصب کی پھر اس کو ہلاک کر دیا، تو وہ شئی مغصوب اگر ذوات الامثال میں سے ہے جیسے گیہوں، جو وغیرہ تو اس پر اس کا مثل واجب ہوگا، اور اگر ذوات القیم میں سے ہے جیسے جانور تو اس پر قیمت واجب ہوگی، اب غاصب اگر شئی مغصوب کا ضمان مثل سے دے رہا ہے جیسے گیہوں کے بدلہ گیہوں تو یہ قضا بمثل معقول کی مثال ہے، کیونکہ دونوں میں مماثلت ظاہر ہے، صورۃ اور معنًی اور اگر قیمت سے ضمان دے رہا ہے تو یہ بھی قضاء بمثل معقول کی مثال ہے، اول قضا بمثل معقول کامل ہے، اور ثانی قضا بمثل معقول قاصر ہے، کیونکہ شئی مغصوب اور قیمت میں صرف معنوی مماثلت ہے، صورۃً مماثلت نہیں ہے، اس لئے قاصر ہے، ـــــ کسی نے خطأً کسی کو قتل کر دیا تو قاتل پر دیت واجب ہوگی، اور اعضاء انسانی میں سے کوئی عضو کاٹ دیا تو اس پر دیت سے کم یعنی اَرْش واجب ہوگا، اور اَرْش کہتے ہیں کسی عضو کے بدلہ اس کے برابر واجب ہونے والا مالی بدل، بہرحال نفس یا عضو تلف کرنے پر دیت یا ارش واجب ہونا یہ قضا بمثل غیر معقول ہے، کیونکہ نفس اور عضو، اور مال کے درمیان مماثلت نہیں ہے، صورۃً تو ظاہر ہے اور معنًی اس لئے نہیں کہ نفس مالک ہے اور مال مملوک ہے ـــــ کسی نے عورت سے نکاح کیا، اور مہر میں ایک غیر معین غلام طے کیا، تو امام شافعی علیہ الرحمۃ کے نزدیک تو غیر معین غلام کو مہر طے کرنا صحیح نہیں ہے، لیکن ہمارے نزدیک درست ہے اور شوہر پر اوسط درجہ کا غلام واجب ہوگا، پس شوہر اوسط درجہ کا غلام خرید کر دے رہا ہے تو یہ اداء ہے، لیکن غلام کے بجائے شوہر اس کی قیمت دے رہا ہے تو یہ قضا ہے کیونکہ مثل واجب کو سپرد کر رہا ہے، لیکن یہ قضا ادا کے حکم میں ہے، یعنی قضا مشابہ بالاداء ہے، قضا تو اس لئے ہے کہ واجب تو غلام ہے اور یہ اس کی قیمت دے رہا ہے یعنی مثل دے رہا ہے، اور ادا کے مشابہ اس لئے ہے کہ غلام مجہول ہے، معلوم نہیں کہ اعلیٰ درجہ کا یا اوسط یا ادنی درجہ کا غلام مراد ہے، ایسی صورت میں اوسط درجہ کا غلام واجب ہوتا ہے اور اس کا اوسط ہونا قیمت ہی سے معلوم ہو سکتا ہے تو اس لحاظ سے قیمت اصل ہوئی، لہٰذا قیمت دینا ادا تو نہ ہوگا لیکن ادا کے مشابہ ضرور

ہوا، اس لئے اس کو قضا مشابہ بالاداء کہا۔

حتی تجبر:- قیمت چونکہ اداء کے مشابہ ہے اس لئے اگر عورت قیمت قبول کرنے سے انکار کرے گی تو قاضی اس کو مجبور کرے گا، جیسے شوہر عبد مسمی یعنی اوسط درجہ کا غلام سپرد کرے تو عورت کو قبول کرنے پر مجبور کیا جاتا ہے کیونکہ اوسط غلام کا دینا ادا ہے، تو جو اداء کے مشابہ ہے یعنی قیمت اس کا بھی یہی حکم ہے ۔۔۔ یہ مذکورہ تفصیل اس صورت میں ہے جب کہ عبدِ غیر معین پر نکاح ہوا ہو، اگر معین غلام پر نکاح کیا ہے، تو قیمت ادا کرنا قضاءِ محض ہوگا۔

ثُمَّ الشَّرْعُ فَرَّقَ بَيْنَ وُجُوْبِ الْاَدَاءِ وَوُجُوْبِ الْقَضَاءِ فَجَعَلَ الْقُدْرَةَ الْمُمَكِّنَةَ شَرْطًا لِوُجُوْبِ الْاَدَاءِ دُوْنَ الْقَضَاءِ لِاَنَّ الْقُدْرَةَ شَرْطُ الْوُجُوْبِ وَلَا يَتَكَرَّرُ الْوُجُوْبُ فِيْ وَاجِبٍ وَاحِدٍ وَالشَّرْطُ كَوْنُهُ مُتَوَهَّمَ الْوُجُوْدِ لَا كَوْنُهُ مُتَحَقِّقَ الْوُجُوْدِ فَاِنَّ ذٰلِكَ لَا يَسْبِقُ الْاَدَاءَ وَلِهٰذَا قُلْنَا اِذَا بَلَغَ الصَّبِيُّ اَوْ اَسْلَمَ الْكَافِرُ فِيْ اٰخِرِ الْوَقْتِ تَلْزَمُهُ الصَّلٰوةُ خِلَافًا لِزُفَرَ وَالشَّافِعِيِّ لِجَوَازِ اَنْ يَظْهَرَ فِي الْوَقْتِ اِمْتِدَادٌ بِتَوَقُّفِ الشَّمْسِ كَمَا كَانَ لِسُلَيْمَانَ عَلَيْهِ السَّلَامُ فَصَارَ الْاَصْلُ مَشْرُوْعًا وَوَجَبَ النَّقْلُ لِلْعَجْزِ فِيْهِ ظَاهِرًا كَمَا فِي الْحَلْفِ عَلٰى مَسِّ السَّمَاءِ وَهُوَ نَظِيْرُ مَنْ هَجَمَ عَلَيْهِ وَقْتُ الصَّلٰوةِ وَهُوَ فِي السَّفَرِ اَنَّ خِطَابَ الْاَصْلِ يَتَوَجَّهُ عَلَيْهِ ثُمَّ يَتَحَوَّلُ اِلَى التُّرَابِ لِلْعَجْزِ الْحَالِيِّ

ترجمہ:- پھر شریعت نے فرق کیا ہے وجوبِ ادا اور وجوبِ قضا کے درمیان، پس شریعت نے قدرتِ مُمکِّنہ کو وجوبِ ادا کے لئے شرط قرار دیا ہے نہ کہ قضا کے لئے، اس لئے کہ قدرت وجوب کی شرط ہے اور وجوب مکرر نہیں ہوتا ہے ایک واجب میں، اور شرط اس قدرت کا متوھم الوجود ہونا ہے، نہ کہ اس کا متحقق الوجود ہونا، اس لئے کہ یہ (قدرت کا متحقق الوجود ہونا) ادا سے مقدم نہ ہوگا، اور اسی وجہ سے ہم نے کہا کہ جب بچہ بالغ ہوجائے یا کافر مسلمان ہوجائے وقت کے آخر میں تو اس پر نماز لازم ہوگی امام زفر اور امام شافعیؒ کے خلاف، اس بات کے ممکن ہونے کی وجہ سے کہ وقت میں امتداد ظاہر ہوجائے سورج کے ٹھہرنے کی وجہ سے جیسا کہ حضرت سلیمان علیہ السلام کے لئے ہوا، تو اصل (وجوب ادا) مشروع ہوگی، اور بظاہر اصل (وجوبِ ادا) میں عجز کی وجہ سے نقل (ادا سے قضاء کی طرف) واجب ہوگی جیسا کہ آسمان کو چھونے کی قسم کھانے میں، اور یہ اس شخص کی نظیر ہے جس پر نماز کا وقت آجائے اور وہ سفر میں ہو، تو اصل (وضو) کا خطاب اس کی طرف متوجہ ہوگا، پھر اصلِ خطاب عجزِ حالی کی وجہ سے مٹی کی طرف منتقل ہوگا۔

تشریح:۔ کچھ باتیں بطورتمہید سمجھیں (۱) تکلیف مالا یطاق یعنی بندہ کو ایسی چیز کا مکلف بنانا جو اس کے بس میں نہ ہو جائز ہے یا نہیں؟ پھر اس کا وقوع ہے یا نہیں؟ اس میں تھوڑی تفصیل ہے، تکلیف مالا یطاق کی تین قسمیں ہیں (۱) ممتنع لذاتہ یعنی بالذات محال ہو جیسے اجتماع نقیضین (۲) ممتنع لغیرہ یعنی جو فعل بالذات ممکن ہو مگر اس کا وقوع عادۃً محال ہو جیسے ہوا میں اڑنا، جسم کی تخلیق (۳) تیسرے وہ فعل جو فی نفسہ بندہ سے ممکن ہے، لیکن اللہ تعالی کے علم میں اس فعل کا بندے سے واقع نہ ہونا ہے۔ یا اللہ کا ارادہ یہ ہے کہ وہ فعل بندے سے صادر نہ ہو، اب اگر بندے سے وہ فعل صادر ہو جائے تو علم الٰہی کا غلط ہونا اور اللہ کے ارادہ کا ناکام ہونا لازم آئے گا اور یہ محال ہے، اور جو ممکن کسی محال کو مستلزم ہو وہ محال بالغیر کہلاتا ہے، لہٰذا یہ فعل ممکن بالذات اور محال بالغیر ہے،___ قسم اول میں جمہور کا مذہب یہ ہے کہ اس کی تکلیف نہ جائز ہے نہ اس کا وقوع ہے، البتہ اشاعرہ کی ایک جماعت کے نزدیک عقلاً اس کا مکلف بنانا جائز ہے لیکن اس کا وقوع نہیں ہے ___ قسم ثانی میں تکلیف کا عدم وقوع متفق علیہ ہے، البتہ جواز میں اختلاف ہے اشاعرہ کہتے ہیں کہ اس کا مکلف بنانا جائز ہے، کیونکہ اللہ بندوں کے مالک حقیقی ہیں ان کو ہر طرح کا اختیار ہے، اللہ کا کوئی تصرف قبیح نہیں ہے ___ تیسری قسم جو ممکن بالذات اور محال بالغیر ہے، اس کا مکلف بنانا جائز بھی ہے اور اس کا وقوع بھی ہے، جیسے ابوجہل اور ابولہب کا ایمان اس کے بارے میں اللہ کے علم ازلی میں یہ بات متعین تھی کہ وہ ایمان نہ لائیں گے پھر بھی یہ ایمان کے مکلف ہیں کیونکہ بالذات ایمان لانا ان کی قدرت میں تھا اور تکلیف کا مدار قدرت واختیار کے بقاء پر ہے، اللہ کے علم ازلی میں ان کا ایمان نہ لانا طے ہونے سے ان کا اختیار زائل نہیں ہوا۔

(۲) پھر جس قدرت سے بندہ مکلف ہوتا ہے وہ دو طرح کی ہیں (۱) قدرت حقیقیہ جس سے مراد اللہ کی توفیق ہے، (۲) قدرتِ متعارفہ بمعنی اسباب وآلات کی سلامتی، قدرتِ حقیقیہ بندے کے فعل کے ساتھ ہوتی ہے اور فعل کی علت ہوتی ہے اور قدرت متعارفہ فعل پر مقدم ہوتی ہے،___ مدار تکلیف قدرتِ متعارفہ ہے، قدرتِ حقیقیہ نہیں ہے، کیونکہ قدرتِ حقیقیہ اگر مدار تکلیف ہوتی تو کافر مکلف نہ ہوتا، کیونکہ توفیق نہیں ملی تھی، اگر توفیق ملتی تو وہ بھی ایمان لاتا، ___ دوسری وجہ یہ ہے کہ جو قدرت مدارِ تکلیف ہے اس کا فعل پر مقدم ہونا ضروری ہے کیونکہ یہ قدرت فعل کے لئے شرط ہوتی ہے اور شرطِ شئی شئی سے پہلے ہوتی ہے، اور قدرت حقیقیہ فعل پر مقدم نہیں ہوتی بلکہ فعل کے ساتھ ہوتی ہے، البتہ قدرتِ متعارفہ فعل سے پہلے ہوتی ہے، لہٰذا یہی قدرت مدارِ تکلیف ہے۔

پھر قدرتِ متعارفہ بمعنی سلامتیٔ اسباب وآلات کی دو قسمیں ہیں، (۱) قدرتِ مُمَکِّنَہ (۲) قدرتِ مُیَسِّرَہ۔ قدرت مُمَکِّنَہ وہ ادنی مقدارِ قدرت ہے جس سے بندہ فعل کو ادا کرنے پر قادر ہو جاتا ہے، جیسے مال زکوۃ کے لئے، اسی کا دوسرا نام مطلقہ اور قاصرہ بھی ہے،___ اور قدرتِ مُیَسِّرَہ وہ قدرت ہے جس سے فعل پر بندہ قادر بھی ہو جاتا ہے اور فعل

کی ادائیگی آسان اور سہل بھی ہو جاتی ہے، یہ قدرت مُمکّنہ سے بڑھی ہوئی قدرت ہوتی ہے جیسے زکوۃ میں نصاب پر سال گذرنا اور مالِ نامی ہونا، یہ قدرت مُیَسِّرَہ ہے۔

مصنف علیہ الرحمۃ وجوبِ اداء اور وجوبِ قضاء کے درمیان فرق بیان کر رہے ہیں کہ شریعت نے قدرتِ ممکّنہ کو وجوبِ ادا کے لئے شرط قرار دیا ہے، لیکن وجوب قضا کے لئے اس کو شرط نہیں قرار دیا ہے، اسی لئے اگر کوئی آدمی وقت میں ادا پر قادر ہو گیا مگر ادا نہیں کر سکا پھر وقت نکلنے کے بعد قدرت زائل ہو گئی تو بھی اس پر قضا واجب ہوگی، اور قدرت ممکّنہ ادا کے لئے شرط ہے اور قضا کے لئے شرط نہیں ہے، قدرتِ ممکّنہ ادا کے لئے شرط اس لئے ہے کہ بندہ پر ادا واجب ہو اور قدرتِ ممکّنہ نہ ہو تو تکلیف مالا یطاق لازم آئے گی اور یہ جائز نہیں ہے ـــــ اور قدرتِ ممکّنہ کا قضا کے لئے شرط نہ ہونا اس لئے ہے کہ سابق میں یہ بات گذر چکی کہ جو ادا کا سبب ہے وہی قضا کا سبب ہے، کیونکہ وجوب قضا وہی سابق وجوب کا بقاء ہے یہ کوئی دوسرا وجوب نہیں ہے، تو گویا دونوں ایک ہی واجب ہوئے، اور وجوبِ اداء کے لئے قدرتِ ممکّنہ کو شرط قرار دیا ہے، اب اگر وجوب قضا کے لئے بھی قدرت ممکّنہ کو شرط قرار دیں تو واجبِ واحد میں وجوب کی تکرار لازم آئے گی، کیونکہ شرط مکرر ہوئی یعنی قدرتِ ممکّنہ تو جو مشروط ہے یعنی وجوب وہ بھی مکرر ہوگا، اور واجب واحد میں وجوب کی تکرار باطل ہے، معلوم ہوا کہ وجوبِ قضا کے لئے قدرتِ ممکّنہ شرط نہیں ہے، لہٰذا وقت مل جائے تو قضا لازم ہوگی ورنہ فدیہ کی وصیت کرنا لازم ہوگا یا گناہ لازم ہوگا اس کی دلیل یہ ہے کہ آخر عمر میں فوت شدہ فرائض کی تلافی ضروری ہے اور یہ بات طے شدہ ہے کہ آخر عمر میں اس کی فوت شدہ تمام نمازوں اور روزوں کی ادائیگی پر وہ قادر نہیں ہے، تو نتیجہ وصیت یا اثم کی صورت میں ہوگا، غرض وجوبِ قضا کے لیے قدرت شرط نہیں ہے، کیوں کہ اس سے فعل مطلوب نہیں ہے۔ ہاں! اگر مکلف سے فعل مطلوب ہو یعنی قضا کرانا مطلوب ہو تو اس صورت میں قدرتِ ممکّنہ شرط ہے، کیونکہ بغیر قدرت کے مکلف سے فعل طلب کرنا جائز نہیں ہے۔

والشرط کونہ متوہم الوجود :- مصنف علیہ الرحمۃ فرماتے ہیں کہ اداء کے لئے جو قدرت ممکّنہ کو شرط قرار دیا ہے، تو اس قدرت کا متحقق الوجود ہونا شرط نہیں ہے، بلکہ متوہم الوجود ہونا کافی ہے یعنی حقیقۃً وہ قدرت خارج میں پائی جائے یہ شرط نہیں ہے صرف توہم کافی ہے جیسے ظہر کے وقت میں مکلف کو اتنا وقت ملے کہ وہ چار رکعت پڑھ سکے، یہ قدرت کا تحقق ہوا، یعنی حقیقۃً چار رکعت کی قدرت پائی گئی یہ ضروری نہیں ہے، بلکہ صرف وہم کے درجہ میں قدرت کا امکان ہو، اتنا کافی ہے جیسے ظہر کے وقت میں صرف اتنا وقت ملے کہ تحریمہ کہہ سکے تو ظہر واجب ہو جائے گی، اب اگر وقت لمبا ہو گیا تو ادا کرے گا ورنہ قضا کرے گا ـــ اس کی دلیل یہ ہے کہ قدرت ادا کے لئے شرط ہے، اور شرط مشروط پر مقدم ہوتی ہے، یعنی قدرت ادا سے پہلے ہوتی ہے، اب اگر قدرت کا متحقق الوجود ہونا شرط قرار

دیں تو قدرت کا متحقق الوجود ہونا ادا سے پہلے نہیں ہوتا ہے، بلکہ ادا کے ساتھ ساتھ ہوتا ہے، جب کہ شرط کا مشروط سے پہلے ہونا ضروری ہے، اور قدرت کا متوھم الوجود ہونا ادا پر مقدم ہوتا ہے، لہٰذا توھم قدرت کو شرط قرار دیں گے۔

اس پر تفریع پیش کررہے ہیں کہ اگر آخری وقت میں جس میں صرف تحریمہ کی گنجائش ہے کوئی بچہ بالغ ہوا یا کافر مسلمان ہوا تو ان پر نماز فرض ہوجائے گی، کیونکہ توھمِ قدرت پا گیا یعنی اس بات کا امکان ہے کہ سورج ٹھہر جائے اور وقت لمبا ہوجائے، ایسا ہوسکتا ہے محال نہیں ہے، جیسے حضرت سلیمان کے لئے ہوا ــــ کہ گھوڑوں کے معاینہ میں مشغولی سے نماز عصر میں ذھول ہوا، تو فرمایا مال کی محبت نے مجھے اللہ کی یاد سے غافل کردیا، حتی کہ سورج غروب ہونے تک وظیفہ ادا نہ کرسکا، پھر گھوڑوں کی گردنیں اور پنڈلیاں کاٹنا شروع کردیا تاکہ غفلت کا کفارہ ہوجائے، تو اللہ تعالیٰ نے آفتاب کو لوٹا دیا، چنانچہ عصر کی نماز ادا کرلی ــــ اس سے معلوم ہوا کہ وقت میں امتداد ممکن ہے،-- لہٰذا اصل فریضہ واجب ہوگیا، اب اگر وقت کو اللہ نے ممتد کردیا تو ادا کرلے ــــ لیکن ظاہری طور پر بندہ اس سے عاجز ہے کیونکہ صرف تحریمہ کے بقدر وقت میں فریضہ ادا نہیں کرسکتا، اور امتداد وغیرہ کا صرف امکان ہے، لہٰذا ظاہراً بندہ کے عجز کی وجہ سے نقل یعنی قضا واجب ہوگی، ــــ جیسے کسی نے آسمان چھونے کی قسم کھائی کہ اللہ کی قسم میں آسمان کو چھوؤنگا ــــ تو قسم منعقد ہوجائے گی، کیونکہ آسمان کو چھونا ممکن ہے، محال نہیں ہے، چنانچہ حضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم اور حضرت عیسیٰ علیہ السلام کے لیے بطور خرقِ عادت اس کا وقوع ہوا، جن کے بارے میں قرآن میں خبر دی انالمسنا السماء ــــ پس آسمان کو چھونے کی قدرت کا توھم ہے امکان ہے اس لئے قسم منعقد ہوجائے گی ــــ لیکن ظاہری طور پر بندہ اس کو چھونے سے عاجز ہے، لہٰذا فوراً حانث ہوجائے گا۔

مصنف علیہ الرحمۃ فرماتے ہیں کہ توھم قدرت کی مثال بالکل ایسی ہی ہے جیسے کوئی آدمی سفر میں ہے اور اچانک اس پر نماز کا وقت داخل ہوگیا اور اس کے پاس پانی نہیں ہے، نہ آس پاس میں کہیں پانی ہے، تو اولاً اس پر اصل یعنی وضو کا خطاب متوجہ ہوگا، کیونکہ پانی پر قدرت کا توھم موجود ہے جیسے حضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی انگلیوں سے پانی نکلا، حضرت علی رضی اللہ عنہ نے زمین پر پاؤں مارا چشمہ جاری ہوا-- لیکن چونکہ عادۃً پانی پر قدرت سے عاجز ہے اس لئے اس فوری عجز کی وجہ سے حکم اصل (وضو) سے فرع (تیمم) کی طرف منتقل ہوجائے گا، اسی طرح آخر وقت میں بالغ اور مسلمان ہونے کا مسئلہ ہے۔

وَمِنَ الْاَدَاءِ مَالَایَجِبُ اِلَّابِقُدْرَةٍ مُیَسِّرَةٍ لِلْاَدَاءِ وَهِیَ زَاءِدَةٌ عَلَی الْاُوْلٰی بِدَرَجَةٍ وَفَرْقُ مَابَیْنَهُمَا اَنَّ بِالثَّانِیَهِ یَتَغَیَّرُصِفَةُ الْوَاجِبِ فَیَصِیْرُ سَمْحًا سَهْلًا

فَيَشْتَرِطُ دَوَامُهَا لِبَقَاءِ الْوَاجِبِ لِاَنَّ الْحَقَّ مَتٰى وَجَبَ بِصِفَةٍ لَايَبْقٰى وَاجِبًا اِلَّا بِتِلْكَ الصِّفَةِ وَلِهٰذَا قُلْنَا بِأَنَّهُ يَسْقُطُ الزَّكٰوةُ بِهَلَاكِ النِّصَابِ وَالْعُشْرُ بِهَلَاكِ الْخَارِجِ وَالْخِرَاجُ اِذَا اصْطَلَمَ الزَّرْعَ آفَةٌ لِاَنَّ الشَّرْعَ اَوْجَبَ الْاَدَاءَ بِصِفَةِ الْيُسْرِ اَلَاتَرٰى اَنَّهُ خَصَّ الزَّكٰوةَ بِالْمَالِ النَّامِى الْحَوْلِىْ وَالْعُشْرَ بِالْخَارِجِ حَقِيْقَةً وَالْخِرَاجَ بِالتَّمَكُّنِ مِنَ الزِّرَاعَةِ

ترجمہ:۔ اورادا میں سے ایک اداوہ ہے جونہیں واجب ہوتی ہے مگرادا کوآسان کرنے والی قدرت کے ساتھ،اور قدرتِ مُیَسِّرَہ پہلی (قدرتِ ممکّنہ) پر بڑھی ہوئی ہے ایک درجہ،اوران دونوں کے درمیان فرق یہ ہے کہ دوسری قدرت کی وجہ سے واجب کی صفت بدل جاتی ہے،پس واجب آسان اورسہل ہوجاتا ہے،پس شرط ہوگا اس قدرت کا دوام واجب کی بقاء کے لئے اس لئے،کہ حق (واجب) جب واجب ہوگا کسی صفت کے ساتھ تو وہ واجب باقی نہیں رہے گا مگراسی صفت کے ساتھ،اسی وجہ سے ہم نے کہا کہ زکوۃ ساقط ہوجائے گی نصاب کے ہلاک ہونے سے،اور عُشر ساقط ہوجائے گا پیداوار کے ہلاک ہونے سے،اورخراج ساقط ہوجائے گا جب کھیتی کوکوئی آفت ہلاک کردے، اس لئے کہ شریعت نے ادا کو واجب کیا ہے یُسر کی صفت کے ساتھ،کیا تونہیں دیکھتا کہ شریعت نے زکوۃ کو خاص کیا ہے مالِ نامی اورحولی (جس پرسال گذراہو) کے ساتھ،اورعشرکوحقیقی پیداوار کے ساتھ اورخراج کوزراعت پرقدرت کے ساتھ۔

تشریح:۔ مصنف علیہ الرحمۃ قدرتِ ممکّنہ کو بیان کرنے کے بعد قدرتِ مُیَسِّرہ کو بیان کررہے ہیں،فرماتے ہیں کہ بعض ادا قدرتِ میسرہ سے واجب ہوتی ہیں،اس میں قدرتِ ممکّنہ کافی نہیں ہے،اوران دونوں قدرتوں میں دوطرح سے فرق ہے (۱)مفہوم کے لحاظ سے فرق یہ ہے کہ قدرتِ ممکّنہ میں ادنی مقدار کی قدرت ہوتی ہے جس سے بندہ فعل کے ادا کرنے پرقادر ہوجاتا ہے اورقدرتِ میسّرہ میں فعل پرقدرت کے ساتھ آسانی اورسہولت بھی فراہم ہوجاتی ہے (۲)دوسرا فرق حکم کا ہے کہ قدرتِ میسرہ سے واجب کی ادائیگی میں یسراورسہولت پیدا ہوجاتی ہے جوقدرتِ ممکّنہ میں نہیں ہوتی،پس واجب کی صفت بدل جاتی ہے اس میں آسانی اورسہولت پیدا ہوجاتی ہے۔قدرت میسرہ عام طور پر عبادات مالیہ میں شرط ہے،عبادات بدینہ میں نہیں ہے،کیونکہ مال کی ادائیگی انسان پرزیادہ شاق ہوتی ہے اس لئے شریعت نے قدرتِ میسرہ کے ساتھ ان کی ادارکھی ہے تاکہ سہولت ہوجائے۔

مصنف علیہ الرحمۃ فرماتے ہیں جوواجب قدرتِ میسرہ کے ساتھ واجب ہوگا اس واجب کے بقاء کے لئے قدرت

میسرہ کا دوام شرط ہے، اگر قدرت میسرہ باقی نہ رہے گی تو وہ واجب بھی باقی نہ رہے گا--- کیونکہ واجب میں جب ابتداء سے ایک صفت یعنی یسر ہے، اسی کے ساتھ مشروع ہوا ہے، تو وہ واجب اسی صفت کے ساتھ باقی رہے گا۔

ولهذا قلنا:-واجب کی بقاء کے لئے قدرتِ میسرہ کا دوام شرط ہے اس لئے احناف کہتے ہیں حولانِ حول کے بعد زکوۃ کی ادائیگی سے پہلے مال ہلاک ہوجائے تو زکوۃ ساقط ہوجائے گی،---اگر چہ امام شافعی علیہ الرحمۃ کے نزدیک زکوۃ ساقط نہ ہوگی کیونکہ حولانِ حول کے بعد ادائیگی پر قدرت کی وجہ سے وجوب ثابت ہو چکا اب یہ مال ہلاک ہونے سے ساقط نہ ہوگا---ہمارے نزدیک زکوۃ ساقط ہوجائے گی، پورا مال اگر ہلاک ہوگیا ہے تو پوری زکوۃ ساقط اور بعض مال ہلاک ہوا ہے تو اس کے حصہ کے بقدر زکوۃ ساقط ہوجائے گی، اور اگر اس نے ہلاک کر دیا ہے تو ہمارے نزدیک بھی ساقط نہ ہوگی، کیونکہ تعدی ہوئی تو بطور زجر کے وجوب باقی رہے گا--- بہر حال مال ہلاک ہونے سے زکوۃ ساقط ہوجائے گی---اسی طرح پیداوار ہلاک ہوگئی تو عشر ساقط ہوجائے گا---اسی طرح اگر آسمانی آفت سے کھیتی برباد ہوگئی تو خراج ساقط ہوجائے گا --- کیونکہ زکوۃ، عشر، اور خراج یہ تینوں چیزیں شریعت نے یسر کے ساتھ واجب کی ہیں، کیونکہ زکوۃ میں مالِ نامی ہونا اور حولان حول کو شرط قرار دیا جس سے یسر پیدا ہوگیا, جب کہ زکوۃ نفس مال پر بھی بغیر حولان حول اور مالِ نامی کے واجب ہوسکتی تھی، اسی طرح عشر حقیقۃً پیداوار کے ساتھ واجب کیا گیا، اس سے یسر اور سہولت ہوگئی جبکہ عشر نفسِ زراعت پر بھی واجب ہوسکتا تھا، چاہے حقیقۃً پیداوار نہ ہو، اسی طرح خراج میں بارش اور آلات حرث کے ذریعہ زراعت کی قدرت کو شرط قرار دیا یہ یسر کی دلیل ہے ورنہ زمین کے رقبہ پر بھی خراج لگایا جاسکتا تھا۔

خلاصۂ کلام یہ کہ تینوں چیزوں میں قدرتِ میسرہ شرط ہے، اور واجب کے بقاء کے لئے قدرتِ میسرہ کا دوام شرط ہے لہٰذا جب قدرت فوت ہوگئی تو تینوں چیزوں میں وجوب ساقط ہوجائے گا۔

وَلِهٰذَا قُلْنَا اِنَّ الْحَانِثَ فِی الْيَمِيْنِ اِذَا ذَهَبَ مَالُهٗ كَفَّرَ بِالصَّوْمِ لِاَنَّ التَّخْيِيْرَ فِیْ اَنْوَاعِ التَّكْفِيْرِ بِالْمَالِ وَالنَّقْلَ عَنْهُ اِلَى الصَّوْمِ لِلْعَجْزِ فِی الْحَالِ مَعَ تَوَهُّمِ الْقُدْرَةِ فِيْمَا يَسْتَقْبِلُ تَيْسِيْرًا لِلْاَدَآءِ فَكَانَ مِنْ قَبِيْلِ الزَّكٰوةِ اِلَّا اَنَّ الْمَالَ هٰهُنَا غَيْرُ عَيْنٍ فَاَیُّ مَالٍ اَصَابَهٗ مِنْ بَعْدُ دَامَتْ بِهِ الْقُدْرَةُ وَلِهٰذَا سَاوَی الْاِسْتِهْلَاکُ الْهَلَاکَ هٰهُنَا لِاِنْعِدَامِ التَّعَدِّیْ عَلٰى مَحَلٍّ مَّشْغُوْلٍ بِحَقِّ الْغَيْرِ

ترجمہ:-اور اسی وجہ سے ہم نے کہا کہ قسم میں حانث ہونے والا جب اس کا مال ختم ہوجائے تو وہ روزے سے

کفارہ ادا کرے گا، اس لئے کہ کفارہ بالمال کی انواع میں اختیار دینا، اور کفارہ بالمال سے مستقبل میں توھمِ قدرت کے باوجود فی الحال عجز کی وجہ سے روزہ کی طرف انتقال، ادا کو آسان بنانے کے لئے ہے، تو کفارہ بالمال زکوۃ کے قبیل سے ہوگا، مگر یہ کہ یہاں مال غیر معین ہے تو جو مال بھی اس کو پہنچے گا اس کے (حنث اور عجز کے) بعد تو اس کے ذریعہ قدرت کا دوام ہوجائے گا، اور اسی لئے یہاں استہلاک ہلاک کے مساوی ہوگا تعدی کے نہ ہونے کی وجہ سے ایسے محل پر جو مشغول ہے غیر کے حق کے ساتھ۔

تشریح:۔ ماقبل میں بتایا کہ بقائے واجب کے لئے قدرتِ میسرہ کا بقاء شرط ہے، اگر قدرتِ میسرہ نہ رہے تو واجب ساقط ہوجائے گا، لہٰذا اگر کوئی شخص قسم میں حانث ہوجائے تو اس پر کفارہ بالمال واجب ہے یعنی غلام آزاد کرے یا دس مسکینوں کو کھانا کھلائے یا دس مسکینوں کو کپڑا پہنائے، لیکن حانث ہونے کے بعد اس کا سارا مال ہلاک ہوگیا، تو اب وہ روزے سے کفارہ ادا کرے گا کیونکہ کفارہ بالمال قدرتِ مُیَسِّرَہ کے ساتھ واجب ہوا ہے، لہٰذا واجب کے بقاء کے لئے قدرت کا بقا شرط ہے جب مال ہلاک ہوگیا تو قدرت نہ رہی، لہٰذا اب مالی کفارہ واجب نہ ہوگا، اب وہ روزے سے کفارہ ادا کرے گا۔

کفارہ بالمال کے قدرتِ میسرہ کے ساتھ واجب ہونے کی دلیل یہ ہے کہ مالی کفارہ میں شریعت نے تین چیزوں میں اختیار دیا ہے، یہ دلیل ہے کہ کفارہ میں یسر اور سہولت ملحوظ ہے، کیونکہ اختیار ملنے سے آسانی پیدا ہوتی ہے۔

دوسری دلیل یہ ہے کہ فوری عجز کی وجہ سے شریعت نے مال سے روزہ کی طرف حکم کو منتقل کردیا حالانکہ آئندہ مال کے آنے کا امکان وتوھم موجود ہے، تو باوجود توھمِ قدرت کے فوری عجز کی وجہ سے مال سے روزہ کی طرف حکم کو منتقل کرنا یہ مکلف پر آسانی کرنے کے لئے ہے، ورنہ شیخ فانی کے حق میں اس کا اعتبار نہیں کیا گیا ہے، بلکہ اس میں روزہ سے فدیہ کی طرف حکم کو منتقل کرنے میں دائمی عجز کا اعتبار کیا گیا ہے، یعنی شیخ فانی ابھی روزے سے عاجز ہے، مگر شریعت نے اس فوری عجز کا اعتبار نہیں کیا، بلکہ دائمی عجز کا اعتبار ہے کہ اس کا یہ عجز دائمی ہو، اور یہ معلوم ہوگا موت پر لہٰذا اس وقت وہ فدیہ دے سکتا ہے۔ اور یہاں فوری عجز کا اعتبار ہے، یہ دلیل ہے کہ کفارۂ مالی قدرتِ میسرہ کے ساتھ واجب ہوا ہے، لہٰذا اس کی مثال زکوۃ جیسی ہوگئی، جیسے زکوۃ میں بقاء واجب کے لئے قدرت شرط ہے ایسے ہی مالی کفارہ میں بھی شرط ہے۔

الا ان المال ھھنا:۔ ایک اعتراض کا جواب ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ آپ نے کہا کہ کفارۂ مالی زکوۃ کے قبیل سے ہے، اسی لئے مال کے ہلاک ہونے سے کفارہ مالی ساقط ہوجاتا ہے، اور حکم روزے کی طرف منتقل ہوجاتا ہے جیسے زکوۃ میں مال کے ہلاک ہونے سے زکوۃ ساقط ہوجاتی ہے، تو پھر دوسرا مال آنے سے کفارۂ مالی کا وجوب لوٹ

کرنہیں آنا چاہیے جیسے زکوۃ میں وجوب لوٹ کرنہیں آتا، اگر زکوۃ کا مال ہلاک ہوگیا پھر بعد میں اس کے پاس مال آیا تو اس پر سابق زکوۃ نہ واجب ہوگی، بلکہ اس مال پر جب سال گذرے گا تو زکوۃ واجب ہوگی، حالانکہ آپ کہتے ہیں کہ حانث کے پاس جب دوسرا مال آجائے گا تو دوبارہ کفارۂ مالی واجب ہوگا تو کفارۂ مالی زکوۃ کے قبیل سے کہاں ہوا؟

اس کا جواب دے رہے ہیں کہ کفارۂ مالی زکوۃ کے قبیل سے ہے، قدرتِ میسرہ کے ساتھ واجب ہونے میں البتہ دونوں میں تھوڑا فرق ہے، وہ یہ کہ زکوۃ میں مال معین ہوتا ہے، اور جب یہ مال ہلاک ہوگیا تو زکوۃ ساقط ہوجائے گی، اور دوسرا مال جب اس کے پاس آگیا تو یہ اس کے قائم مقام نہیں ہوگا، لہٰذا جب اس دوسرے مال پر سال گذرے گا تو زکوۃ واجب ہوگی، وہ پہلا واجب تو ساقط ہی ہوگیا، ــــ اور کفارۂ مالی میں معین مال کے ساتھ کفارہ متعلق نہیں ہوتا ہے بلکہ مطلق مال کے ساتھ متعلق ہوتا ہے، لہٰذا جب دوسرا مال آجائے گا تو قدرت ثابت ہوجائے گی لہٰذا دوبارہ کفارۂ مالی واجب ہوگا۔

اسی فرق کی وجہ سے کہ کفارۂ مالی میں مال غیر معین ہوتا ہے مال کا ہلاک ہونا اور ہلاک کرنا دونوں برابر ہیں یعنی جس طرح مال کے ہلاک ہونے سے کفارہ ساقط ہوجاتا ہے اور کفارہ کا حکم روزہ کی طرف لوٹ جاتا ہے ــــ ایسے ہی مال کے ہلاک کرنے سے بھی کفارہ ساقط اور حکم روزے کی طرف لوٹ جاتا ہے ــــ حالانکہ زکوۃ میں ایسا نہیں ہے، زکوۃ میں مال ہلاک ہونے سے تو زکوۃ ساقط ہوجاتی ہے مگر ہلاک کرنے سے زکوۃ ساقط نہیں ہوتی بلکہ زجراً وجوب باقی رہتا ہے، کیونکہ زکوۃ میں مال معین ہوتا ہے تو اس کو ہلاک کرنا ایسے محل پر تعدی اور زیادتی کرنا ہے جو محل دوسرے کے یعنی فقیر کے حق کے ساتھ مشغول ہے، گویا اس نے ہلاک کرکے فقیر پر ظلم وتعدی کی، اور کفارہ میں ایسے محل پر تعدی نہیں ہے جو دوسرے کے حق کے ساتھ مشغول ہو، کیونکہ اس میں مال غیر معین ہوتا ہے، کسی غیر کے حق کے ساتھ مشغول ہے ہی نہیں، لہٰذا کفارہ میں ہلاک واستہلاک دونوں کا حکم یکساں ہے۔

وَاَمَّا الْحَجُّ فَالشَّرْطُ فِيْهِ الْمُمَكِّنَةُ مِنَ السَّفَرِ الْمُعْتَادِ بِرَاحِلَةٍ وَزَادٍ وَالْيُسْرُ لَايَقَعُ اِلَّا بِخَدَمٍ وَاَعْوَانٍ وَمَرَاكِبَ وَلَيْسَ ذٰلِكَ بِشَرْطٍ بِالْاِجْمَاعِ - فَلِذٰلِكَ لَمْ يَكُنْ شَرْطًا لِدَوَامِ الْوَاجِبِ وَكَذٰلِكَ صَدَقَةُ الْفِطْرِ لَمْ تَجِبْ بِصِفَةِ الْيُسْرِ بَلْ بِشَرْطِ الْقُدْرَةِ وَهُوَ الْغِنَاءُ لِيَصِيْرَ الْمَوْصُوْفُ بِهٖ اَهْلًا لِلْاِغْنَاءِ اَلَاتَرٰى اَنَّهٗ يَجِبُ بِثِيَابِ الْبِذْلَةِ وَلَايَقَعُ بِهَا الْيُسْرُ لِاَنَّهَا لَيْسَتْ بِنَامِيَةٍ فَلَمْ يَكُنِ الْبَقَاءُ مُفْتَقِرًا اِلٰى دَوَامِ شَرْطِ الْوُجُوْبِ

ترجمہ:۔ اور بہر حال حج پس اس میں قدرتِ مُمکِنہ شرط ہے یعنی وہ سفر جس کے لوگ عادی ہیں سواری اور توشہ کے ساتھ، اور یسر واقع نہیں ہوتا ہے مگر بہت سے خادموں کے ساتھ اور بہت سے مددگاروں اور سواریوں کے ساتھ، اور یہ بالاجماع شرط نہیں ہے، پس اسی وجہ سے یہ (قدرتِ ممکّنہ) دوام واجب کے لئے شرط نہیں ہے، اور اسی طرح صدقۂ فطر یسر کی صفت کے ساتھ واجب نہیں ہوا بلکہ قدرتِ (ممکّنہ) کی شرط کے ساتھ اور وہ غنا (مالداری) ہے، تاکہ ہوجائے وہ شخص جو غنا کے ساتھ موصوف ہے غنی کرنے کا اہل، کیا تو نہیں دیکھتا ہے کہ صدقۂ فطر واجب ہوجاتا ہے کام کاج کے کپڑوں سے، حالانکہ ان کے ذریعہ یسر واقع نہیں ہوتا ہے، اس لئے کہ کام کاج کے کپڑے نامی نہیں ہیں، پس نہیں ہوگا بقاءِ واجب محتاج، وجوب کی شرط کے دوام کی طرف۔

تشریح:۔ مصنف علیہ الرحمۃ قدرتِ ممکّنہ اور قدرتِ میسرہ کے درمیان فرق کو مزید واضح کررہے ہیں، فرماتے ہیں کہ حج قدرتِ ممکّنہ کے ساتھ واجب ہے، یعنی ادنی قدرت حاصل ہوجائے، سواری اور توشہ پر قدرت سے حج واجب ہوجائے گا، یہ قدرت ممکّنہ ہے، ورنہ یسر تو اس میں یہ ہے کہ ساتھ میں خدام ہوں، مددگار ہوں، سواریاں ہوں وغیرہ حالانکہ بالاجماع یہ شرط نہیں ہے، معلوم ہوا کہ قدرتِ میسرہ سے حج کا وجوب نہیں ہے، بلکہ ممکّنہ سے ہے، اسی لئے بقاء واجب کے لئے قدرت کا دوام شرط نہیں ہے، لہٰذا حج واجب ہوجانے کے بعد مال ہلاک ہوگیا تو حج ساقط نہ ہوگا، اور نہ کرسکا تو گنہگار رہوگا۔

اسی طرح صدقۂ فطر بھی قدرتِ میسرہ کے ساتھ نہیں ہے، بلکہ قدرتِ ممکّنہ کے ساتھ واجب ہے، اسی لئے اس میں غنا یعنی مالدار ہونا، اور صاحب نصاب ہونا شرط ہے، مال نامی ہونا اور سال گذرنا شرط نہیں، یہ قدرتِ ممکّنہ ہے، جس سے ادنی قدرت حاصل ہوجاتی ہے ورنہ یسر تو اس میں مالِ نامی اور حولانِ حول سے ہوتا ہے، حالانکہ یہ شرط نہیں ہے، اگر کوئی عید کی رات میں صبح صادق سے پہلے نصاب کا مالک ہوگیا تو صدقۂ فطر واجب ہوجائے گا۔

اور غنا کی شرط اس لئے لگائی گئی کہ صدقۂ فطر کا مقصود فقیر کو غنی کرنا ہے، اس کے لئے ضروری ہے کہ وہ خود غنی ہو، لہٰذا غنا کی شرط لگادی۔

اگر کوئی سوال کرے کہ غنا (یعنی نصاب کا مالک ہونا) جب شرط قرار دیا تو یہ قدرتِ مُیسرہ ہوئی اس لئے کہ قدرتِ ممکّنہ تو یہ ہے کہ ایک دن سے زائد روزی کا مالک ہو، اگر صدقۂ فطر میں قدرتِ ممکّنہ شرط ہے تو ایک دن سے زائد روزی پر صدقۂ فطر ہونا چاہیے، نصاب کی شرط نہ ہونا چاہیے، جیسے امام شافعیؒ کے نزدیک یہی حکم ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ ایک دن سے زائد روزی مراد لینے کی صورت میں قلبِ موضوع لازم آتا ہے، کہ آج تو ایک دن سے زائد روزی پر صدقہ واجب ہوگیا اب وہ خالی ہاتھ ہوگیا، دوسرے دن محتاج ہونے کی وجہ سے مانگنے پر

مجبور ہوگا، کل اسی فقیر سے وہ صدقہ کا سوال کرے گا اور یہ قبیح چیز ہے، کیونکہ اپنی حاجت کو دفع کرنا غیر کی حاجت دفع کرنے سے اولیٰ ہے، لہٰذا اغنا شرط قرار دیا تا کہ یہ محتاج نہ بنے۔

بہرحال صدقۂ فطر قدرتِ ممکّنہ کے ساتھ واجب ہے، اسی لئے اگر کسی کے پاس استعمال کے کپڑے حاجت اصلیہ سے زائد ہوں، اس پر بھی صدقۂ فطر واجب ہوتا ہے، حالانکہ کام کاج کے کپڑوں پر وجوب کونسا یُسر ہے؟ کیونکہ یہ نامی نہیں ہیں، معلوم ہوا کہ صدقۂ فطر قدرتِ مُیَسِّرہ سے نہیں بلکہ قدرتِ مُمکّنہ کے ساتھ واجب ہے، پس بقاءِ واجب کے لئے قدرت کا دوام شرط نہیں ہے لہٰذا عید کے دن مال ہلاک ہوگیا تو صدقۂ فطر ساقط نہ ہوگا۔

فَصْلٌ فِیْ صِفَةِ الْحُسْنِ لِلْمَامُوْرِبِهٖ اَلْمَامُوْرُبِهٖ نَوْعَانِ حَسَنٌ لِمَعْنًی فِیْ عَیْنِهٖ وَحَسَنٌ لِمَعْنًی فِیْ غَیْرِهٖ وَالَّذِی حَسَنٌ لِمَعْنًی فِیْ عَیْنِهٖ نَوْعَانِ مَاکَانَ الْمَعْنٰی فِیْ وَضْعِهٖ کَالصَّلٰوةِ فَاِنَّهَا تُتَأَدّٰی بِاَفْعَالٍ وَاَقْوَالٍ وُضِعَتْ لِلتَّعْظِیْمِ وَالتَّعْظِیْمُ حَسَنٌ فِیْ نَفْسِهٖ اِلَّا اَنْ یَّکُوْنَ فِیْ غَیْرِحِیْنِهٖ اَوْحَالِهٖ وَمَاالْتَحَقَ بِوَاسِطَةٍ بِمَاکَانَ الْمَعْنٰی فِی وَصْفِهٖ کَالزَّکٰوةِ وَالصَّوْمِ وَالْحَجِّ فَاِنَّ هٰذِهِ الْاَفْعَالَ بِوَاسِطَةِ حَاجَةِ الْفَقِیْرِ وَاشْتِهَاءِ النَّفْسِ وَشَرَفِ الْمَکَانِ تَضَمَّنَتْ اِغْنَاءَ عِبَادِ اللّٰهِ وَقَهْرَ عَدُوِّهٖ وَتَعْظِیْمَ شَعَائِرِهٖ فَصَارَتْ حَسَنَةً مِنَ الْعَبْدِ لِلرَّبِّ عَزَّتْ قُدْرَتُهٗ بِلَاثَالِثٍ مَعْنًی لِکَوْنِ هٰذِهِ الْوَسَائِطِ ثَابِتَةً بِخَلْقِ اللّٰهِ تَعَالٰی وَمُضَافَةً اِلَیْهِ۔

ترجمہ:- یہ فصل ہے مامور بہ کے حسن کی صفت کے بیان میں، مامور بہ دو قسم پر ہے، ایک قسم یہ ہے کہ مامور بہ حَسَن ہو ایسے معنی کی وجہ سے جو اس کی ذات میں ہے، اور دوسری قسم یہ ہے کہ حَسَنْ ہو ایسے معنی کی وجہ سے جو اس کے غیر میں ہے، اور پہلی قسم یعنی وہ مامور بہ جو حسن ہے ایسے معنی کی وجہ سے جو اس کی ذات میں ہے وہ بھی دو قسم پر ہے، (۱) ایک وہ ہے کہ وہ معنی (جس کی وجہ سے مامور بہ میں حسن آیا ہے) اس کی ذات میں ہو، جیسے نماز پس وہ ادا ہوتی ہے ایسے افعال واقوال سے جو تعظیم کے لئے وضع کئے گئے ہیں، اور تعظیم بالذات حسن ہے، مگر یہ کہ تعظیم اس کے وقت کے علاوہ یا اس کے حال کے علاوہ میں ہو، (۲) اور دوسری قسم وہ ہے جو واسطہ کے ساتھ ملحق ہو اس (پہلی قسم) کے ساتھ جس کی ذات میں وہ معنی ہے، جیسے زکوۃ، اور روزہ اور حج، پس یہ افعال فقیر کی حاجت ـــــ نفس کی شہوت ـــــ اور شرافت مکان کے واسطہ سے متضمن ہیں اللہ کے بندوں کو غنی کرنے کو ـــــ اللہ کے دشمن کو مغلوب کرنے کو، اور اللہ کے شعائر کی تعظیم کو، تو ہو جائیں گے یہ افعال بندے کی طرف سے رب کے لئے ـــ جس کی قدرت زبردست

ہے۔۔ حَسَنٌ بغیر کسی تیسرے معنی کے (یعنی بغیر کسی زائد واسطہ کے) ان واسطوں کے ثابت ہونے کی وجہ سے اللہ تعالی کے خلق سے اور منسوب ہونے کی وجہ سے اللہ تعالی کی طرف۔

تشریح:۔ یہ فصل ہے مامور بہ کے حسن کی صفت کے بیان میں، آمر اللہ تعالی ہیں، اور نا ہی بھی اللہ تعالی ہیں، اور اللہ حکیم ہے، اس کی حکمت کا تقاضا ہے کہ وہ جس چیز کا بندوں کو امر کریں گے یقیناً اس مامور بہ میں حسن ہوگا اور جس چیز سے نہی کریں گے اس منہی عنہ میں قبح ہوگا۔

مصنف علیہ الرحمۃ مامور بہ کی حسن کے لحاظ سے تقسیم کررہے ہیں، حسن کے لحاظ سے مامور بہ کی دو قسمیں ہیں، (۱) مامور بہ حَسَنٌ لعینہ (۲) مامور بہ حَسَنٌ لغیرہ، حَسَنٌ لعینہ اس کو کہتے ہیں کہ حُسن مامور بہ کی ذات میں ہو، حَسَنٌ لغیرہ اس کو کہتے ہیں کہ مامور بہ میں حسن ذاتی نہ ہو غیر کی وجہ سے آیا ہو۔

پھر مامور بہ حسن لعینہ کی بھی دو قسمیں ہیں، (۱) حسن لعینہ بالذات (۲) حسن لعینہ بالواسطہ۔

حسن لعینہ بالذات اس کو کہتے ہیں کہ جس وصف اور معنی کی وجہ سے مامور بہ میں حسن پیدا ہوا ہے وہ وصف فی حد ذاتہ حسن ہو بغیر کسی واسطہ کے، اس کی وضع میں ہی حسن ہو۔

اور حسن لعینہ بالواسطہ اس کو کہتے ہیں کہ جس وصف و معنی کی وجہ سے مامور بہ میں حسن پیدا ہوا ہے وہ معنی اپنی وضع میں حَسَن نہیں ہے بلکہ اس میں حُسن کسی واسطہ سے آیا ہے لیکن یہ واسطہ بھی کوئی بہت دور کی چیز نہیں ہے، بلکہ نہ ہونے کے درجہ میں ہے، اس لئے یہ قسم ثانی قسم اول کے ساتھ ہی ملحق ہے۔

قسم اول یعنی حسن لعینہ بالذات کی مثال جیسے نماز کیونکہ نماز میں جس معنی اور وصف کی وجہ سے حسن آیا ہے وہ معنی ایسا ہے کہ اس کی ذات و وضع میں ہی حسن ہے، اس لئے کہ نماز اقوال یعنی ثنا، تسبیح وغیرہ اور افعال یعنی رکوع، سجدہ وغیرہ کا نام ہے، تو نماز میں ان افعال و اقوال سے حسن آیا ہے اور یہ افعال و اقوال ایسے ہیں کہ ان کی وضع میں حسن ہیں کیونکہ ان کا مقصد تعظیم باری تعالی ہے، اور تعظیم فی ذاتہ حسن ہے، لہٰذا نماز حسن لعینہ بالذات ہوئی، اسی قسم اول میں ایمان بھی داخل ہے، بلکہ ایمان تو قسم اول کا اعلی درجہ ہے، کیونکہ ایمان تو کسی بھی وقت سقوط کو قبول نہیں کرتا ہے، اور نماز تو بعض اوقات ساقط بھی ہوجاتی ہے، اسی لئے بعض حضرات نے اس قسم اول کی تقسیم کی ہے (۱) مالا یقبل السقوط مثل الایمان (۲) ما یقبل السقوط مثل الصلوۃ۔

الا ان یکون:۔ تعظیم فی ذاتہ حسن ہے مگر یہ کہ غیر حالت میں یا غیرِ وقت میں ہو، جیسے بجائے طہارت کے حالتِ جنابت میں ہو یا غیر وقت میں ہو جیسے اوقاتِ مکروہ میں ہو تو حَسَنٌ نہ ہوگی بلکہ قبیح اور مکروہ ہوگی۔

وما التحق بواسطة:۔ قسم اول بیان ہوگئی، قسم ثانی وہ ہے جو واسطہ کی وجہ سے قسم اول کے ساتھ ملحق

ہے، جیسے زکوۃ، روزہ اور حج، زکوۃ میں بظاہر کوئی حسن نہیں ہے کیونکہ زکوۃ میں مال کو ضائع کرنا ہے، مگر اس سے فقیر کی حاجت دفع ہوتی ہے، اور یہ اچھی چیز ہے تو اس کی وجہ سے زکوۃ میں حسن آیا، اور یہ واسطہ یعنی فقیر کی حاجت اللہ نے پیدا کی ہے، فقیر کا اس میں کوئی دخل نہیں ہے۔

اسی طرح روزہ بظاہر نفس کو بھوکا رکھنا ہے، اس میں کوئی حسن نہیں ہے، البتہ اس سے نفس امارہ مغلوب ہوتا ہے اس واسطہ سے حسن آیا — اور یہ واسطہ یعنی نفس کی عداوت اللہ نے پیدا کی ہے، بندہ کا کوئی دخل نہیں ہے۔

اسی طرح حج بظاہر لمبا سفر کرنا، اپنے آپ کو تھکانا، متفرق مقامات کو دیکھنا ہے جس میں کوئی خوبی نہیں ہے، البتہ حج میں مکان کے شرف یعنی بیت اللہ کے شرف کے سبب حسن آیا اور یہ واسطہ اللہ کے پیدا کرنے سے ہے بندہ کا اس میں کوئی دخل نہیں ہے۔

الغرض زکوۃ، روزہ اور حج میں حسن ایک واسطہ سے آیا ہے، اور تینوں جگہ وہ واسطہ اللہ کے پیدا کرنے سے ہوا ہے اور وہ واسطہ اللہ کی طرف ہی منسوب ہے، بندہ کا کوئی دخل نہیں ہے تو گویا وہ واسطہ درمیان میں ہے ہی نہیں، لہٰذا زکوۃ، روزہ اور حج بھی قسم اول یعنی حسن لعینہ بالذات کے ساتھ ملحق ہوگئے، اسی لئے مصنف علیہ الرحمۃ نے کہا وماالتحق بواسطة بماکان المعنی فی وضعه — اور دوسری قسم وہ ہے جو واسطہ کے ساتھ ملحق ہو اسی (پہلی قسم) کے ساتھ جس کی ذات میں وہ معنی ہے۔

وَحُكْمُ هٰذَيْنِ النَّوْعَيْنِ وَاحِدٌ وَهُوَاَنّ الْوُجُوْبَ مَتٰى ثَبَتَ لَايَسْقُطُ اِلَّابِفِعْلِ الْوَاجِبِ اَوْبِاِعْتِرَاضِ مَايُسْقِطُهٗ بِعَيْنِهٖ وَالَّذِىْ حَسَنٌ لِمَعْنًى فِىْ غَيْرِهٖ نَوْعَانِ مَايَحْصُلُ الْمَعْنٰى بَعْدَهٗ بِفِعْلٍ مَقْصُوْدٍ كَالْوُضُوْءِ وَالسَّعِىْ اِلَى الْجُمُعَةِ وَمَا يَحْصُلُ الْمَعْنٰى بِفِعْلِ الْمَامُوْرِبِهٖ كَالصَّلٰوةِ عَلَى الْمَيِّتِ وَالْجِهَادِ وَاِقَامَةِ الْحُدُوْدِ فَاِنَّ مَافِيْهِ الْحُسْنُ مِنْ قَضَاءِ حَقِّ الْمُسْلِمِ وَكَبْتِ اَعْدَآءِ اللّٰهِ تَعَالٰى وَالزَّجْرِعَنِ الْمَعَاصِىْ يَحْصُلُ بِنَفْسِ الْفِعْلِ وَحُكْمُ هٰذَيْنِ النَّوْعَيْنِ وَاحِدٌ اَيْضًا وَهُوَ بَقَاءُ الْوَاجِبِ بِوُجُوْبِ الْغَيْرِ وَسُقُوْطُهٗ بِسُقُوْطِ الْغَيْرِ۔

ترجمہ:- اور ان دونوں قسموں کا حکم ایک ہے اور وہ یہ ہے کہ واجب جب ثابت ہو جائے گا تو وہ ساقط نہ ہوگا مگر واجب کو ادا کرنے سے، یا اس عارض کے پیش آنے سے جو بذاتِ خود واجب کو ساقط کردے، اور وہ مامور بہ جو حسن ہے ایسے معنی کی وجہ سے جو اس کے غیر میں ہے دو قسم پر ہے، (۱) ایک یہ کہ وہ معنی اس (مامور بہ کو کرنے) کے بعد فعل

مقصود سے حاصل ہو جیسے وضو اور سعی الی الجمعہ، (۲) اور دوسری قسم وہ کہ وہ معنی حاصل ہو جائے مامور بہ کو کرنے سے جیسے میت پر نماز پڑھنا، اور جہاد اور حدود قائم کرنا پس بیشک وہ معنی جس میں حسن ہے یعنی مسلمان کا حق ادا کرنا، اللہ کے دشمنوں کو ذلیل کرنا اور معاصی سے روکنا نفسِ فعل سے حاصل ہو جاتا ہے، اور ان دو قسموں کا حکم بھی ایک ہے اور وہ واجب کا باقی رہنا ہے غیر کے ثابت رہنے سے اور واجب کا ساقط ہونا ہے غیر کے سقوط سے۔

تشریح:۔ مصنف علیہ الرحمۃ پہلی دو قسموں کا حکم بیان کر رہے ہیں کہ حسن لعینہ اور جو حسن لعینہ کے ساتھ کسی واسطہ سے ملحق ہے، ان دونوں قسموں کا حکم یہ ہے کہ واجب جب ثابت ہو جائے گا تو یا تو اس کے ادا کرنے سے ساقط ہوگا یا کوئی ایسا عارض پیش آ جائے جو بغیر کسی واسطہ کے بذات خود اس واجب کو ساقط کر دے جیسے حیض ونفاس، اس کے پیش آنے سے نماز ساقط ہو جائے گی، یہ بذاتِ خود بغیر کسی واسطہ کے نماز کو ساقط کر دیتا ہے، اور جنون مطبق یہ نماز روزہ، حج اور زکوۃ سب کو ساقط کر دیتا ہے۔

والذی حسن لمعنی:۔ مصنف علیہ الرحمۃ حسن لعینہ کو بیان کرنے کے بعد اب حسن لغیرہ کو بیان کر رہے ہیں، حسن لغیرہ اس کو کہتے ہیں کہ مامور بہ میں حسن ذاتی نہ ہو کسی غیر کی وجہ سے حسن آیا ہو، اس کی بھی دو قسمیں ہیں، (۱) ایک وہ جس میں وہ غیر جس کی وجہ سے مامور بہ میں حسن آیا ہے، وہ مامور بہ کو ادا کرنے سے ادا نہ ہو بلکہ مامور بہ کو ادا کرنے کے بعد اس کو مستقل ادا کرنا پڑے جیسے وضو اور سعی الی الجمعہ، وضو میں ذاتی حسن نہیں ہے بلکہ وہ تو پانی ضائع کرنا ہے، البتہ نماز کا وسیلہ ہونے سے حسن آیا ہے، اور نماز جس کی وجہ سے وضو میں حُسن آیا ہے یہ وضو کے ادا کرنے سے ادا نہیں ہوتی ہے بلکہ وضو کے بعد مستقلاً ادا کرنا پڑتا ہے -- اسی طرح سعی الی الجمعہ میں بذات خود کوئی حُسن نہیں ہے بلکہ نمازِ جمعہ کی وجہ سے حسن آیا ہے، اور نماز جمعہ سعی سے ادا نہیں ہوتی ہے بلکہ اس کو مستقلاً ادا کرنا پڑتا ہے۔ (۲) حسن لغیرہ کی دوسری قسم وہ ہے کہ جس میں وہ غیر جس کی وجہ سے مامور بہ میں حسن آیا ہے وہ مامور بہ کو ادا کرنے سے ادا ہو جائے اس کے لئے مستقلاً عمل نہ کرنا پڑے، جیسے میت پر نماز، اس میں ذاتی حُسن نہیں ہے بلکہ یہ تو بت پرستی کے مشابہ ہے، مگر اس سے مسلمان کے حق کی ادائیگی ہوتی ہے، اس کی وجہ سے حسن آیا ہے، اور ادائے حق مسلم صلوۃ علی المیت سے ادا ہو جاتا ہے، اس کے لئے الگ سے کوئی عمل کی ضرورت نہیں ہے ــــ اور جیسے جہاد اس میں ذاتی حسن نہیں ہے، اس لئے کہ اس میں اللہ کے بندوں کو عذاب دینا اور شہروں کو اجاڑنا ہے، مگر اعلاء کلمۃ اللہ کی وجہ سے اس میں حُسن آیا ہے، اور اعلاء کلمۃ اللہ نفسِ جہاد سے ادا ہو جاتا ہے، کوئی الگ عمل کی ضرورت نہیں ہے، ــــ اسی طرح حدود قائم کرنا، حدِ زنا، حدِ سرقہ وغیرہ اس میں فی نفسہ عذاب دینا ہے، کوئی خوبی نہیں ہے، مگر اس سے گناہوں کی روک تھام ہو جاتی ہے، اس کی وجہ سے حُسن آیا، اور گناہوں کی روک تھام حد قائم کرنے

سے ہوجاتی ہے، اس کے لئے کوئی الگ عمل کی ضرورت نہیں ہے۔

وحکم هذين النوعين:۔حسن لغیرہ کی دونوں قسموں کا حکم بھی ایک ہی ہے، جب تک وہ غیر جس کی وجہ سے مامور بہ میں حسن آیا ہے وہ باقی رہے گا تو مامور بہ بھی واجب رہے گا اور جب وہ غیر ساقط ہوجائے گا تو مامور بہ بھی ساقط ہوجائے گا، لہٰذا نماز باقی رہے گی تو وضو باقی رہے گا، جمعہ باقی رہے گا تو سعی باقی رہے گی، اور نماز اور جمعہ ساقط ہوجائے گا تو وضو اور سعی بھی ساقط ہوجائے گی، اسی طرح جب تک حقِ مسلم باقی ہے تو صلوۃ علی المیت بھی باقی رہے گی ـــ اور جب تک اعلاء کلمۃ اللہ باقی رہے گا تو جہاد بھی باقی رہے گا ـــ اور جب تک معاصی اور موجباتِ حد باقی رہیں گے، حد قائم کرنے کا حکم بھی باقی رہے گا، اور یہ غیر جس کی وجہ سے مامور بہ میں حسن آیا ہے ساقط ہوجائے گا تو مامور بہ بھی ساقط ہوجائے گا۔

فَصْلٌ فِى النَّهْيِ وَهُوَفِى صِفَةِ الْقُبْحِ يَنْقَسِمُ انْقِسَامَ الْاَمْرِ فِى صِفَةِ الْحُسْنِ مَاقَبُحَ لِعَيْنِهٖ وَضْعًاكَالْكُفْرِ وَالْعَبْثِ وَمَا اِلْتَحَقَ بِهٖ بِوَاسِطَةِ عَدْمِ الْاَهْلِيَّةِ وَالْمَحَلِّيَّةِ شَرْعًا كَصَلٰوةِ الْمُحْدِثِ وَبَيْعِ الْحُرِوَالْمَضَامِيْنِ وَالْمَلَاقِيْحِ وَحُكْمُ النَّهْيِ فِيْهِمَا بَيَانُ اَنَّهٗ غَيْرُ مَشْرُوْعٍ اَصْلًا۔

ترجمہ:۔ یہ فصل نہی کے بیان میں ہے، نہی قبح کی صفت میں منقسم ہوتی ہے امر کے حسن کی صفت میں منقسم ہونے کی طرح، ایک وہ ہے جو قبیح لعینہ ہو باعتبار وضع کے جیسے کفر اور عبث اور دوسری وہ ہے جو ملحق ہے قسم اول کے ساتھ شرعًا اہلیت اور محلیت کے نہ ہونے کے واسطہ سے، جیسے محدث کی نماز اور آزاد کی بیع اور مضامین اور ملاقیح کی بیع، اور ان دونوں قسموں میں نہی کا حکم اس بات کو بیان کرنا ہے کہ یہ بالکل مشروع نہیں ہے۔

تشریح:۔ اللہ تعالیٰ آمر اور ناہی ہے اور اللہ تعالیٰ حکیم ہے، اس لئے اس کے امر کرنے پر جس طرح مامور بہ میں حسن ہوتا ہے ایسے ہی اس کی نہی سے منہی عنہ میں قبح لازمی ہے۔

مصنف علیہ الرحمۃ نے ماقبل میں حسن کے لحاظ سے امر کی تقسیم کی ہے، اور یہاں قبح کے لحاظ سے نہی کی تقسیم بیان کر رہے ہیں۔

قبح کے لحاظ سے منہی عنہ کی دو قسمیں ہیں، (۱) قبیح لعینہ (۲) قبیح لغیرہ، پھر قبیح لعینہ کی دو قسمیں ہیں (۱) قبیح لعینہ وضعی (۲) قبیح لعینہ شرعی۔

قبیح لعینہ وضعی وہ منہی عنہ ہے جس کی ذات میں قباحت ہو، اس کی وضع میں قبح ہو، بغیر شرع کے عقل ہی سے اس

کا قبح معلوم ہو جیسے کفر، عبث، کفر کی ذات میں قبح ہے، جو عقل سے سمجھ میں آرہا ہے، کفر میں منعم حقیقی کا انکار ہے جو بالذات قبیح ہے، اسی لئے اس کی حرمت کبھی منسوخ نہیں ہوتی ہے، ـــــ اسی طرح عبث فعل جس میں نہ دنیا کا فائدہ ہو نہ آخرت کا یہ قبیح لعینہ ہے، عقل سے قبح سمجھ میں آرہا ہے۔

قبیح لعینہ شرعی جس کو مصنف علیہ الرحمہ اس طرح بیان کررہے ہیں، وہ منہی عنہ جو پہلی قسم (قبیح لعینہ) کے ساتھ ملحق ہو، شرعًا اہلیت ومحلیت نہ ہونے کے واسطے سے، یعنی یہ منہی عنہ اپنی ذات سے قبیح نہیں ہے، بلکہ اس میں قباحت ایک واسطہ سے آئی ہے، اور وہ واسطہ ہے شرعاً اہل نہ ہونا یا محل نہ ہونا، اور یہ واسطہ چونکہ عقل سے نہیں پہنچانا جاتا بلکہ شریعت سے معلوم ہوا، اس لئے اس کو قبیح لعینہ تو نہ کہیں گے البتہ قبیح لعینہ کے ساتھ ملحق کہیں گے۔

جیسے محدث کی نماز، نماز فی نفسہ قبیح نہیں ہے، بلکہ حسن ہے، البتہ اس میں قباحت عدم اہلیت کی وجہ سے آئی کیونکہ بندہ حالتِ حدث میں نماز کا اہل نہیں ہے، اور اس کا عدمِ اہل ہونا شرعاً معلوم ہوا، اس واسطہ سے قباحت آئی، دوسری مثال۔ جیسے آزاد کی بیع مضامین وملاقیح کی بیع، مضامین مضمون کی جمع ہے، مضمون اس پانی اور مادۂ منویہ کو کہتے ہیں جو باپ کی صلب میں ہوتا ہے ـــ اس کی بیع اس طرح ہوگی کہ کوئی کہے کہ میں نے اس بچہ کی بیع کی جو اس نر اونٹ سے حاصل ہوگا تو وہ پانی اور منی بیچ رہا ہے جو شرعاً مال نہیں ہے ـــ ملاقیح ملقوح یا ملقوحہ کی جمع ہے، مادہ کے پیٹ میں جو جنین ہوتا ہے اس کو کہتے ہیں، اس کی بیع اس طرح کرے کہ اس مادہ اونٹنی سے جو بچہ حاصل ہوگا وہ میں نے بیچا، تو یہاں بھی پانی اور منی کی بیع کررہا ہے جو مال نہیں ہے ـــ الغرض تینوں جگہ بیع میں جو قباحت آئی وہ بالذات نہیں ہے، بیع اپنی ذات میں حَسَن ہے البتہ اس میں قباحت مبیع کے محلِ بیع نہ ہونے کی وجہ سے آئی، کیونکہ آزاد، مضامین ملاقیح مال متقوم نہیں ہیں، لہٰذا بیع باطل ہوگی، تو بیع میں عدم محلیت کی وجہ سے قباحت آئی لہٰذا یہ دوسری قسم ہے یعنی قبیح لعینہ شرعی جو ملحق ہے قسم اول کے ساتھ۔

منہی عنہ کی ان دونوں قسموں کا حکم یہ ہے کہ فعل منہی عنہ کسی طرح سے بھی مشروع نہیں ہے، نہ ذاتاً نہ وصفاً، ہر حال میں یہ غیر مشروع ہے۔

وَمَاقَبُحَ لِمَعْنًى فِىْ غَيْرِهٖ وَهُوَنَوْعَانِ مَاجَاوَزَهُ الْمَعْنٰى جَمْعًا كَالْبَيْعِ وَقْتَ النِّدَآءِوَالصَّلٰوةِ فِى الْاَرْضِ الْمَغْصُوْبَةِ وَالْوَطْئِ فِىْ حَالَةِ الْحَيْضِ وَحُكْمُهُ اَنَّهُ يَكُوْنُ صَحِيْحًا مَّشْرُوْعًا بَعْدَ النَّهْىِ وَلِهٰذَا قُلْنَا اِنَّ وَطْيَهَا فِىْ حَالَةِ الْحَيْضِ يُحَلِّلُهَا لِلزَّوْجِ الْاَوَّلِ وَيَثْبُتُ بِهٖ اِحْصَانُ الْوَاطِئِ وَمَا اتَّصَلَ بِهٖ الْمَعْنٰى وَصْفًا

كَالْبَيْعِ الْفَاسِدِ وَصَوْمِ يَوْمِ النَّحْرِ۔

ترجمہ:- اور دوسری قسم وہ ہے جو قبیح ہو ایسے معنی کی وجہ سے جو اس کے غیر میں ہیں، اور اس کی دو قسمیں ہیں، ایک یہ کہ وہ معنی اس کے ساتھ مجاور ہو جائے جمع ہو کر جیسے جمعہ کی اذان کے وقت بیع کرنا، مغصوبہ زمین میں نماز پڑھنا، اور حالتِ حیض میں وطی کرنا، اور اس کا حکم یہ ہے کہ یہ نہی کے بعد صحیح اور مشروع ہے، اور اسی وجہ سے ہم نے کہا کہ عورت سے وطی کرنا حالتِ حیض میں اس کو شوہر اول کے لیے حلال کر دیگا، اور اس وطی سے واطی کا محصن ہونا ثابت ہو جائے گا، اور دوسری قسم یہ ہے کہ اس کے ساتھ وہ معنی وصف کے اعتبار سے متصل ہوں، جیسے بیعِ فاسد اور یوم النحر کا روزہ۔

تشریح:- یہاں قبیح لغیرہ کی تقسیم کر رہے ہیں، قبیح لغیرہ اس کو کہتے ہیں کہ منہی عنہ میں قباحت اس کی ذات میں نہ ہو، غیر کی وجہ سے آئی ہو، قبیح لغیرہ کی بھی دو قسمیں ہیں، (۱) قبیح لغیرہ مجاوراً (۲) قبیح لغیرہ وصفاً، قبیح لغیرہ مجاوراً اس کو کہتے ہیں کہ منہی عنہ میں جس غیر کی وجہ سے قباحت آئی ہے وہ غیر منہی عنہ کے لئے وصفِ لازم نہ ہو بلکہ اس کے ساتھ مجاور اور متعلق ہو، وہ غیر منہی کے ساتھ جمع بھی ہو اور کبھی جدا بھی ہو جیسے جمعہ کی اذان کے وقت بیع کرنا، مغصوبہ زمین میں نماز پڑھنا، اور حالتِ حیض میں وطی کرنا—— تو اذان جمعہ کے وقت بیع فی نفسہ مشروع ہے، اس میں قباحت سعی الی الجمعہ میں خلل کی وجہ سے آئی، اور خلل جس کی وجہ سے قباحت آئی یہ بیع کا لازمی وصف نہیں ہے، بلکہ اس کا مجاور ہے، کبھی بیع کے ساتھ جمع بھی ہوتا ہے اور الگ بھی ہو سکتا ہے جیسے بائع مشتری نے چلتے ہوئے بیع کی تو سعی بھی ہوئی اور بیع بھی ہوئی——اسی طرح مغصوبہ زمین میں نماز پڑھنا، فی ذاتہ مشروع ہے، اس میں قباحت آئی غیر کی ملک کو مشغول کرنے سے، اور ملکِ غیر کو مشغول کرنا ایسا امر ہے جو نماز سے جدا ہو سکتا ہے جیسے اپنی ملکیت کی زمین میں نماز پڑھے، یا غیر کی ملک میں رہائش اختیار کرے تو غیر کی ملک کو مشغول کرنا ہے، اور نماز نہیں ہے، غرض یہ دونوں جدا ہو سکتے ہیں، ——اسی طرح حالتِ حیض میں وطی کرنا، فی نفسہ منکوحہ ہونے کی وجہ سے مشروع ہے، البتہ اس میں قباحت اذی کی وجہ سے آئی، ''قل هو اذًى'' اور اذی ایسا امر ہے جو وطی سے جدا بھی ہو سکتا ہے، جیسے پاکی کی حالت میں وطی کرے—— غرض تینوں مثالیں قبیح لغیرہ مجاوراً کی ہیں۔

اس قسم کا حکم یہ ہے کہ نہی کے بعد فعل منہی عنہ صحیح اور مشروع باقی رہتا ہے، البتہ غیر کی وجہ سے قباحت آئی ہے اس لئے اس کا کرنا مکروہ ہوتا ہے، لہٰذا جمعہ کی اذان کے وقت بیع کی تو بیع صحیح ہوگی اور ملک ثابت ہو جائے گی، مغصوبہ زمین میں نماز پڑھی تو نماز صحیح ہو جائے گی، اور حالتِ حیض میں وطی کی تو واطی کا محصن ہونا ثابت ہو جائے گا۔

اسی وجہ سے ہم نے کہا کہ اگر حالت حیض میں زوج ثانی نے وطی کی تو بیوی زوج اول کے لئے حلال ہوجائے گی، یہ حلالہ کی صورت ہے، اسی طرح حالتِ حیض میں وطی سے واطی کا محصن ہونا ثابت ہوجائے گا—لہٰذا بعد میں اگر اس سے زنا کا صدور ہوگا تو رجم کیا جائے گا، معلوم ہوا کہ حالتِ حیض کی وطی شرعاً صحیح اور معتبر ہے۔

دوسری قسم قبیح لغیرہ وصفاً، یعنی جس غیر کی وجہ سے منہی عنہ میں قباحت آئی ہے وہ غیر منہی عنہ کا وصفِ لازم ہو، اس کبھی جدا نہ ہوسکے،— جیسے بیع فاسد، اور یوم النحر کا روزہ۔

بیع فاسد جیسے غلام کو شراب کے بدلہ بیچا، تو یہ بیع فی نفسہ قبیح نہیں ہے کیونکہ ایجاب وقبول موجود ہے، بائع اور مشتری بیع کے اہل ہیں، اور مبیع (غلام) مال متقوم ہے، مگر اس میں قباحت آئی خمر کو ثمن بنانے سے، اور خمر مسلمان کے لئے حرام ہے، تو ثمن کے سبب قباحت آئی اور ثمن ایسا امر ہے جو بیع کے لئے وصفِ لازم ہے، بیع سے ثمن کبھی جدا نہیں ہوتا، پس بیع فاسد ہوگی۔

اور یوم النحر کا روزہ فی نفسہ قبیح نہیں ہے، اس میں قباحت اللہ کی ضیافت سے اعراض کی وجہ سے آئی کیونکہ عید کا دن اللہ کی طرف سے مہمانی کا دن ہے، تو اعراضِ ضیافت ایسا امر ہے جو یوم النحر کے روزہ کے لئے وصفِ لازم ہے۔

منہی عنہ قبیح لغیرہ وصفاً کا حکم یہ ہے کہ قباحت کے اتصال کی وجہ سے منہی عنہ فاسد ہوگا، جب کہ قسم اول میں مکروہ تھا، کیونکہ یہاں وہ غیر جس کی وجہ سے قبح آیا ہے وہ منہی عنہ کا وصفِ لازم ہے، اس سے کبھی جدا نہیں ہوتا، برخلاف پہلی قسم کہ اس میں وہ وصف جس کی وجہ سے قباحت آئی ہے، کبھی منہی عنہ سے جدا بھی ہوجاتا ہے، غرض دونوں قسموں میں فرق ہے، اس لئے دونوں کے حکم میں بھی فرق ہے کہ اول میں منہی عنہ مکروہ اور ثانی میں فاسد ہے۔

وَالنَّهْیُ عَنِ الْاَفْعَالِ الْحِسِّيَّةِ يَقَعُ عَلَى الْقِسْمِ الْاَوَّلِ وَالنَّهْیُ عَنِ الْاَفْعَالِ الشَّرْعِيَّةِ يَقَعُ عَلَى الْقِسْمِ الْاَخِيْرِ وَقَالَ الشَّافِعِیُّ فِی الْبَابَيْنِ اِنَّهٗ يَنْصَرِفُ اِلَى الْقِسْمِ الْاَوَّلِ اِلَّا بِدَلِيْلٍ لِاَنَّ النَّهْیَ فِیْ اِقْتِضَاءِ الْقُبْحِ حَقِيْقَةٌ كَالْاَمْرِ فِیْ اِقْتِضَاءِ الْحُسْنِ فَيَنْصَرِفُ مُطْلَقُهٗ اِلَى الْكَامِلِ مِنْهُ كَالْاَمْرِ وَلَايَلْزَمُ الظِّهَارَ لِاَنَّ كَلَامَنَا فِیْ حُكْمٍ مَطْلُوْبٍ تَعَلَّقَ بِسَبَبٍ مَّشْرُوْعٍ لَهٗ اَيَبْقٰى سَبَبًا وَالْحُكْمُ بِهٖ مَشْرُوْعًا مَعَ وُقُوْعِ النَّهْیِ عَلَيْهِ وَاَمَّا مَاهُوَجَزَاءٌ شُرِعَ زَاجِرًا فَيَعْتَمِدُ حُرْمَةَ سَبَبِهٖ كَالْقِصَاصِ۔

ترجمہ:— اور افعال حسیہ سے نہی پہلی قسم پر واقع ہوتی ہے، اور افعال شرعیہ سے نہی دوسری قسم پر واقع ہوتی ہے،

اورامام شافعی علیہ الرحمۃ نے دونوں بابوں (قسموں) کے بارے میں فرمایا کہ نہی لوٹتی ہے قسم اول کی طرف، مگرکسی دلیل کی وجہ سے، اس لئے کہ نہی قبح کا تقاضا کرنے میں حقیقت ہے مثل امر کے حسن کا تقاضا کرنے میں، پس مطلق نہی لوٹے گی کامل قبح کی طرف جیسے امر، اور ظہار سے اعتراض لازم نہ آئے گا، اس لئے کہ ہمارا کلام ایسے حکمِ مطلوب میں ہے جو متعلق ہوا ایسے سبب کے ساتھ جو سبب اس حکم کے لئے مشروع ہو کہ کیا وہ سبب سبب باقی رہے گا؟ اور اس سبب کی وجہ سے حکم مشروع باقی رہے گا اس پر نہی واقع ہونے کے باوجود، اور بہرحال وہ حکم جو جزاء ہے مشروع ہوا ہے زاجر بن کر ،تو وہ اپنے سبب کی حرمت کا تقاضا کرتا ہے جیسے قصاص۔

تشریح:۔ کچھ باتیں بطور تمہید کے سمجھیں، افعال حسیہ سے مراد وہ افعال ہیں کہ شریعت سے پہلے ان کے جو معانی تھے وہی بدستور باقی ہوں، شریعت نے ان میں کوئی تغیر نہ کیا ہو جیسے قتل، زنا، شراب پینا، کہ ان کے معانی وماہیت جو شریعت سے پہلے تھے نزولِ تحریم کے بعد برقرار ہیں۔

افعال شرعیہ سے مراد وہ افعال ہیں جن کے معانی ورودِ شریعت کے بعد متغیر ہو گئے ہوں، جیسے روزہ، نماز، بیع، اجارہ وغیرہ کہ ورودِ شرع کے بعد ان کے معانی اصلیہ میں تغیر ہو گیا جیسے نماز دعا کے معنی میں تھا، ورود شرع کے بعد مخصوص ہیئت کے ساتھ عبادت کا نام ہو گیا۔۔۔ روزہ مطلق امساک کا نام تھا، شریعت نے اس میں اضافہ کر دیا، امساک عن الاکل والشرب والجماع من طلوع الفجر الی الغروب وقس علی ھذا۔

مصنف علیہ الرحمۃ فرماتے ہیں کہ افعال حسیہ پر جب نہی وارد ہوگی تو وہ قبیح لعینہ پر محمول ہوگی الا یہ کہ کوئی قرینہ اس کے خلاف کا قائم ہو، جیسے حالت حیض میں وطی کرنا، وطی کے فعل حسی ہونے کے باوجود قبیح لغیرہ پر محمول ہے یعنی حرام لغیرہ ہے کیونکہ یہاں قرینہ موجود ہے، ارشاد باری تعالیٰ "قل هُوَ اَذًى" یہ قرینہ ہے کہ ممانعت اذی کی وجہ سے ہے،۔۔۔ اور افعال شرعیہ پر نہی وارد ہوگی تو وہ قبیح لغیرہ پر محمول ہوگی الا یہ کہ کوئی قرینہ اس کے خلاف کا قائم ہو جیسے مضامین وملاقیح کی بیع، اس کی تفصیل سابق میں گذری، باوجود فعل شرعی ہونے کے قبیح لعینہ ہے، اور دلیل یہ ہے کہ مبیع معدوم ہے اور معدوم کی بیع شرعاً باطل ہے۔

امام شافعی علیہ الرحمۃ افعال حسیہ اور افعال شرعیہ دونوں پر نہی کو قبیح لعینہ پر محمول کرتے ہیں، لہٰذا ان کے نزدیک زنا، شراب، یوم النحر کا روزہ سب کی حرمت برابر ہے،۔۔۔ ہاں اگر کوئی دلیل اس کے خلاف کی قائم ہو جائے تو امام شافعی بھی قبیح لغیرہ پر نہی کو محمول کرتے ہیں۔

مصنف علیہ الرحمۃ امام شافعی علیہ الرحمۃ کی دلیل بیان کررہے ہیں کہ جس طرح مطلق امر کو حسن لعینہ پر محمول کیا جاتا ہے ایسے ہی مطلق نہی سے بھی اس کا فردِ کامل مراد ہوگا یعنی قبیح لعینہ پر محمول کیا جائے گا، کیونکہ امر کی حقیقتِ لغویہ جیسے حُسن

کا تقاضا کرنا ہے، ایسے ہی نہی کی حقیقتِ لغویہ قبح کا تقاضا کرنا ہے، لہٰذا اطلاق کے وقت قبح کامل مراد ہوگا یعنی نہی کو قبیح لعینہ پر محمول کریں گے۔

ولایلزم الظھار: -امام شافعی علیہ الرحمۃ پر ایک اعتراض ہو رہا ہے جس کی تقریر یہ ہے کہ آپ نے فرمایا فعل شرعی پر نہی قبح لعینہ کو ثابت کرتا ہے اس کا مطلب یہ ہوا کہ نہی کے بعد وہ فعل بالکل مشروع نہ رہنا چاہیے، اور فعلِ منہی عنہ کسی عبادت کا سبب نہ بننا چاہیے حالانکہ ظہار پر نہی وارد ہوئی اور یہ فعل شرعی ہے، تو قبیح لعینہ ہوا، اس کے باوجود یہ کفارہ کا سبب ہے، اور کفارہ عبادتِ شرعیہ ہے، تو فعلِ منہی عنہ یعنی ظہار باطلِ محض نہ ہوا بلکہ مشروع ہے جو کفارہ کا سبب بن رہا ہے۔

مصنف علیہ الرحمۃ امام شافعی علیہ الرحمۃ کی طرف سے جواب دے رہے ہیں کہ امام شافعی علیہ الرحمۃ پر یہ اعتراض وارد نہیں ہوسکتا ہے، کیونکہ ہمارا کلام اس نہی کے بارے میں ہے جو وارد ہو حکم شرعی پر جو حکم شرعی مطلوب ہو، اور وہ حکم شرعی کسی مشروع سبب سے متعلق ہو جیسے ملک ایک مشروع حکم ہے، اور بیع اس کا سبب ہے جو مشروع ہے پھر اس سبب پر نہی وارد ہوئی تو آیا وہ سبب اب اس حکم کا سبب رہے گا یا نہیں اور وہ حکم جو اس سبب کے ساتھ مشروع ہے وہ حکم اس سبب پر نہی وارد ہونے کے بعد مشروع رہے گا یا نہیں جیسے بیع سبب ہے اور ملک حکم ہے، بیع پر نہی وارد ہوئی تو نہی کے بعد بیع جو سبب ہے وہ ملک کے لئے سبب رہے گا یا نہیں، اور اس کا جو حکم ہے یعنی ملک یہ مشروع رہے گی یا نہیں، --تو امام شافعی علیہ الرحمۃ کے نزدیک نہی کے بعد وہ سبب اس حکم لئے سبب نہیں رہے گا بلکہ اس کی مشروعیت باطل ہوجائے گی، اور جب سبب نہیں رہا یعنی بیع کی مشروعیت نہ رہی تو اس کا حکم بھی مشروع نہ ہوگا یعنی ملک بھی ثابت نہ ہوگی۔

غرض امام شافعی علیہ الرحمۃ کے نزدیک اگر سبب یعنی فعل شرعی بھی مشروع ہوا اور اس کا حکم بھی مشروع ہو پھر سبب مشروع یعنی فعل شرعی پر نہی وارد ہو تو وہ سبب معدوم ہوجائے گا، اس کے ساتھ شریعت کا کوئی حکم متعلق نہ ہوگا----اور مسئلہ متنازع فیہ میں ظہار سببِ مشروع نہیں ہے، بلکہ حرام فعل ہے، اور اس کا جو حکم ہے یعنی کفارہ وہ بھی مشروع ومطلوب نہیں ہے، بلکہ وہ مشروع ہوا ہے، جزا اور سزا کے طور پر، اور بندوں کو فعلِ حرام یعنی ظہار سے روکنے کے لئے، اور جب زجراً و جزاءً کفارہ واجب ہوا ہے تو یہ حکم یعنی وجوبِ کفارہ خود دلالت کرتا ہے کہ اس کا سبب حرام ہے، اس حرام کے ارتکاب سے یہ کفارہ لازم ہوا ہے، جیسے قصاص یہ بھی جزا اور زجر کے لئے واجب ہوا ہے، اور لوگوں کو فعل قتل سے روکنے لئے قصاص واجب ہوا ہے، تو قصاص خود دلالت کرتا ہے کہ اس کا سبب یعنی قتل عمد حرام ہے، ---- تو ظہار اور قتل کا حرام ہونا اس کے منافی نہیں ہے کہ دونوں جزا واجب کرنے کا سبب ہوں یعنی ظہار اور قتل جزا والے حکم کا سبب بن سکتے ہیں، اس میں کوئی حرج نہیں ہے، دوسرے لفظوں میں یوں کہہ سکتے ہیں کہ حرام ومعصیت والا فعل ایسے حکم کا سبب

بن سکتا ہے جوز جرو جزاء کے طور پر ہے عبادت مشروعہ مطلوبہ جو جنت میں پہچانے والی ہو اس کا سبب نہیں بن سکتا، پس ظہار یہاں عبادت مشروعہ کا سبب نہیں بن رہا ہے۔

غرض ظہار نہ سبب مشروع ہے، اور کفارہ نہ حکم مشروع ہے، اور کلام ورودِ نہی کا اس سبب و حکم میں ہے جو مشروع ہوں پس امام شافعی علیہ الرحمۃ پر اعتراض نہ ہوگا۔

وَلَنَا اَنَّ النَّهْىَ يُرَادُ بِهٖ عَدَمُ الْفِعْلِ مُضَافًا اِلٰى اخْتِيَارِ الْعِبَادِ وَكَسْبِهِمْ فَيَعْتَمِدُ التَّصَوُّرَ لِيَكُوْنَ الْعَبْدُ مُبْتَلًى بَيْنَ اَنْ يَّكُفَّ عَنْهُ بِاخْتِيَارِهٖ فَيُثَابُ عَلَيْهِ وَبَيْنَ اَنْ يَّفْعَلَهٗ بِاخْتِيَارِهٖ فَيُعَاقَبُ عَلَيْهِ هٰذَا هُوَ الْحُكْمُ الْاَصْلِيُّ فِى النَّهْىِ فَاَمَّا الْقُبْحُ فَوَصْفٌ قَائِمٌ بِالنَّهْىِ يَثْبُتُ مُقْتَضًى بِهٖ تَحْقِيْقًا لِحُكْمِهٖ فَلَا يَجُوْزُ تَحْقِيْقُهٗ عَلٰى وَجْهٍ يَبْطُلُ بِهٖ مَا اَوْجَبَهٗ وَاَقْتَضَاهُ بَلْ يَجِبُ الْعَمَلُ بِالْاَصْلِ فِى مَوْضِعِهٖ وَالْعَمَلُ بِالْمُقْتَضٰى بِقَدْرِ الْاِمْكَانِ وَهُوَ اَنْ يُّجْعَلَ الْقُبْحُ وَصْفًا لِلْمَشْرُوْعِ فَيَصِيْرُ مَشْرُوْعًا بِاَصْلِهٖ غَيْرَ مَشْرُوْعٍ بِوَصْفِهٖ فَيَصِيْرُ فَاسِدًا مِثْلُ الْفَاسِدِ مِنَ الْجَوَاهِرِ وَلَا تُنَافِىْ بَيْنَهُمَا فَالْمَشْرُوْعُ يَحْتَمِلُ الْفَسَادَ بِالنَّهْىِ كَالْاِحْرَامِ الْفَاسِدِ فَوَجَبَ اِثْبَاتُهٗ عَلٰى هٰذَا الْوَجْهِ رِعَايَةً لِمَنَازِلِ الْمَشْرُوْعَاتِ وَمُحَافَظَةً لِحُدُوْدِهَا۔

ترجمہ:۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ نہی سے طلب کیا جاتا ہے فعل کے نہ ہونے کو درانحالیکہ وہ (عدم فعل) منسوب ہو بندوں کے اختیار اور ان کے کسب کی طرف، تو نہی تقاضا کرے گی (منہی عنہ) کے متصور ہونے کا، تاکہ بندہ آزمایا جائے اس بات کے درمیان کہ وہ منہی عنہ سے اپنے اختیار سے رک جاتا ہے کہ اس پر ثواب دیا جائے اور اس بات کے درمیان کہ وہ منہی عنہ کو اپنے اختیار سے کرتا ہے کہ اس پر اس کو سزا دی جائے، یہی حکم اصلی ہے نہی میں۔

اور بہر حال قبح پس وہ ایسا وصف ہے جو نہی کے ساتھ قائم ہے، وہ قبح ثابت ہوتا ہے درانحالیکہ وہ مقتضی ہے نہی کا، نہی کے حکم کو ثابت کرنے کے لئے، پس جائز نہیں ہے قبح کو ثابت کرنا اس طریقہ پر کہ اس سے باطل ہو جائے وہ چیز جس نے اس قبح کو ثابت کیا ہے، اور اس کا تقاضا کیا ہے، بلکہ واجب ہے عمل کرنا اصل (نہی) پر ورودِ نہی کی جگہ میں اور مقتضی (اسم مفعول) پر بقدرِ امکان، اور وہ یہ ہے کہ قبح کو مشروع کا وصف قرار دیا جائے تو ہو جائے گا منہی عنہ مشروع اپنی اصل کے اعتبار سے، اور غیر مشروع اپنے وصف کے اعتبار سے، تو ہو جائے گا جواہر فاسدہ میں فاسد کے

مثل، اور ان دونوں کے درمیان کوئی منافات نہیں ہے، پس مشروع فساد کا احتمال رکھتا ہے نہی کی وجہ سے جیسا کہ احرامِ فاسد، پس واجب ہے منہی عنہ کے مشروع ہونے کا اثبات اس طریقہ پر، مشروعات کے درجات کی رعایت کرتے ہوئے اور ان کے حدود کی محافظت کرتے ہوئے۔

تشریح:۔ ماقبل میں بتایا کہ احناف کے نزدیک افعالِ شرعیہ پر نہی وارد ہو تو قبیح لغیرہ پر محمول ہوگی، یہاں مصنف اس کی دلیل بیان کر رہے ہیں۔

دلیل کا حاصل یہ ہے کہ شریعت جب کسی فعل شرعی پر نہی وارد کرے تو اس کا مقصد ہے کہ بندہ وہ فعل نہ کرے، اور بندہ کا اس فعل کو نہ کرنا اسی وقت ہوسکتا ہے جب کہ بندہ کو اس فعل کے کرنے نہ کرنے کی قدرت واختیار ہو، تو بندہ کو قدرت ہے پھر شریعت اس سے روکتی ہے تاکہ بندہ کا امتحان ہوجائے کہ بندہ وہ کام کرتا ہے یا چھوڑ دیتا ہے، اگر چھوڑتا ہے تو ثواب کا مستحق اور کر گذرتا ہے تو عذاب کا مستحق ہوگا، اگر بندہ کو اس فعل کے کرنے کی قدرت ہی نہ ہو تو نہی نہیں رہے گی بلکہ نفی اور نسخ ہوجائے گا، کہ بندہ کو اس پر قدرت ہی نہیں، اور نہی کا مقصد (ابتلاء) فوت ہوجائے گا جیسے گلاس میں پانی ہے ہی نہیں، اور بندہ کو کہا جائے ''مت پی'' تو یہ نفی ہے، اگر گلاس میں پانی ہے پھر روکا جائے تو یہ نہی ہے، غرض بندہ قادر ہو پھر نہی سے اس کا ابتلاء ہو یہی نہی کا مقصد اور حکم اصلی ہے ـــــ رہ گیا اس کا قبیح ہونا، تو قباحت نہی میں ضرورۃً ثابت ہوتی ہے کیونکہ ناہی اللہ تعالی حکیم ہے، اور حکیم جس سے روکے گا وہ قبیح ہوگا، تو اس کے قبیح ہونے کا تقاضا خود نہی کر رہی ہے، نہی مُقتضِی ہے اور قباحت مُقتَضٰی ہے، غرض قباحت نہی کی حقیقتِ شرعیہ نہیں ہے، جیسا کہ حضرت امام شافعیؒ کا مسلک ہے، بلکہ قبح تو ایک ایسا وصف ہے جو نہی کے تقاضا کرنے کی وجہ سے حکمِ نہی کو ثابت کرنے کے لئے ضرورۃً ثابت ہوتا ہے، ـــــ لہٰذا دو باتیں ہوئیں ایک تو یہ کہ شریعت نے بندہ کو فعل کے کرنے سے روکا ہے، اور بندہ کو اس کے کرنے نہ کرنے کا اختیار بھی ہے ـــــ دوسرا یہ کہ منہی عنہ میں قبح بھی ہے، جس کا نہی نے تقاضا کیا ہے حکمتِ ناہی کی وجہ سے، لہٰذا اس قبح کو ثابت کرنا بھی ضروری ہے ـــــ پس قبح کو اس طریقہ پر ثابت نہیں کرینگے کہ جس سے وہ اصل (نہی) جس نے قبح کا تقاضا کیا ہے اور قبح کو ثابت کیا ہے وہ باطل ہوجائے، غرض مُقتَضٰی (قبح) کی ایسی رعایت نہیں کرینگے کہ جس سے مقتضی (نہی) باطل ہوجائے، پس اگر قبح کو لعینہ ثابت کرینگے جیسے امام شافعی علیہ الرحمۃ نے کیا تو نہی باطل ہوجائے گی کیونکہ قبح لعینہ کی صورت میں بندہ اس فعل پر شرعًا قادر نہ ہوگا تو نہی نفی ہوجائے گی نہی نہ رہے گی -- ہاں قبح کی رعایت اس طرح کرینگے کہ قبح کا اثبات بھی ہوجائے اور نہی بھی باقی رہے، وہ اس طرح کہ نہی پر اپنے ورود کی جگہ میں یعنی منہی عنہ میں عمل کیا جائے، اور بقدر امکان مُقتَضٰی (قبح) پر عمل کیا جائے ـــــ منہی عنہ میں نہی پر عمل کا مطلب یہ کہ نہی کی مشروعیت باقی رہے اور قبح پر عمل کا مطلب یہ کہ مکلف کو اس کے ارتکاب سے روکا

جائے ـــ پس اس طرح کرنے سے منہی عنہ اپنی اصل اور ذات سے مشروع اور وصف قبح کی وجہ سے غیر مشروع ہوگا جیسے فاسد اور خراب موتی کہ اپنی ذات سے موتی ہے لیکن وصف یعنی چمک دمک ختم ہوگئی، تو باوجود فسادِ وصف کے موتی اپنی ذات سے قابل انتفاع ہے، ـــ معلوم ہوا کہ نہی میں منہی عنہ مشروع باقی رہتا ہے، کیونکہ بندہ فعل پر قادر ہونا چاہیے اور ہر فعل کی قدرت اس کے مناسب ہوتی ہے، فعل حسی میں قدرت یہ ہے کہ بندہ حسی طور پر فعل کرنے پر قادر ہو جیسے زنا، اور فعل شرعی میں قدرت یہ ہے کہ نہی کے بعد بھی وہ فعل مشروع رہے۔

ولاتنافی بینهما: ـ مصنف علیہ الرحمۃ کہتے ہیں کہ ایک چیز فاسد بھی ہو اور مشروع بھی ہو، ایسا ہوسکتا ہے جیسے حاجی نے حج کا احرام باندھا اور وقوف عرفہ سے پہلے جماع کرلیا، تو اس کا احرام اور حج فاسد ہوگیا، لیکن اس کے باوجود مشروعیت باقی ہے، لہٰذا تمام ارکان بجالانا واجب ہے، تو حج اپنی اصل کے اعتبار سے مشروع ہے اور جماع کی وجہ سے فاسد ہوگیا، تو اس پر آئندہ سال قضا واجب ہوگی، معلوم ہوا کہ فساد اور مشروعیت دونوں جمع ہوسکتے ہیں، دونوں میں کوئی منافات نہیں ہے ـــ تو اسی طرح نہی اپنی اصل کے اعتبار سے مشروع ہوگی اور اپنے وصف (قبح) کے اعتبار سے غیر مشروع ہوگی، اس طرح دونوں کی رعایت کرینگے تاکہ مشروعات کے مراتب کی رعایت بھی ہوجائے اور مشروعات کی حدود کی محافظت بھی ہوجائے، مراتب کی رعایت یہ ہے کہ نہی کو نہی کے درجہ میں رکھا جائے اس کو نفی نہ بنایا جائے، اور حدود کی محافظت یہ ہے باعتبار وصف کے نہی کو غیر مشروع بھی رکھا جائے، یہ دونوں کی رعایت قبیح لعینہ کی صورت میں نہیں ہوتی لہٰذا نہی سے منہی عنہ قبیح لعینہ نہ ہوگا، بلکہ قبیح لغیرہ ہوگا۔

وَعَلٰی هٰذَا الْاَصْلِ قُلْنَا اِنَّ الْبَیْعَ بِالْخَمْرِ مَشْرُوْعٌ بِاَصْلِهٖ وَهُوَ وُجُوْدُ رُکْنِهٖ فِیْ مَحَلِّهٖ غَیْرُ مَشْرُوْعٍ بِوَصْفِهٖ وَهُوَ الثَّمَنُ لِاَنَّ الْخَمْرَ مَالٌ غَیْرُ مُتَقَوَّمٍ فَیَصْلَحُ ثَمَنًا مِنْ وَجْهٍ دُوْنَ وَجْهٍ فَصَارَ فَاسِدًا اَلَا بَاطِلًا وَکَذٰلِکَ بَیْعُ الرِّبٰوا غَیْرُ مَشْرُوْعٍ بِوَصْفِهٖ وَهُوَ الْفَضْلُ فِی الْعِوَضِ وَکَذٰلِکَ الشَّرْطُ الْفَاسِدُ فِی مَعْنَی الرِّبٰوا۔

ترجمہ: ـ اور اسی اصل پر ہم نے کہا کہ شراب کے عوض بیع مشروع ہے، اپنی اصل کے اعتبار سے، اور وہ بیع کے رکن کا اس کے محل میں پایا جانا ہے، اپنے وصف کے اعتبار سے غیر مشروع ہے، اور وصف ثمن ہے، اس لئے کہ شراب مالِ غیر متقوم ہے، پس شراب ثمن بننے کی صلاحیت رکھتی ہے من وجہٍ، نہ کہ من وجہٍ، تو یہ بیع فاسد ہوگی نہ کہ باطل، اور اسی طرح بیع ربٰو غیر مشروع ہے اپنے وصف کے اعتبار سے، اور وہ وصف عوض میں زیادتی ہے، اور اسی طرح شرط فاسد ربٰو کے معنی میں ہے۔

تشریح:۔ جب ماقبل میں ضابطہ معلوم ہوگیا کہ افعالِ شرعیہ پر جب نہی وارد ہوتی ہے، تو احناف کے نزدیک منہی عنہ اپنی اصل کے لحاظ مشروع اور وصف کے لحاظ سے غیر مشروع رہتا ہے، تو مصنف اس پر جزئیات پیش کررہے ہیں۔

پہلا مسئلہ یہ ہے کہ جب بیع میں شراب کو ثمن بنایا، تو بیع فاسد ہوگی، باطل نہ ہوگی، فاسد ہونے کا مطلب یہ کہ اصل میں مشروع ہوگی وصف کے اعتبار سے غیر مشروع ہوگی —— کیونکہ بیع کا رکن مبادلۃ المال بالمال بالتراضی موجود ہے، کیونکہ شراب بھی مال ہے، بیع کا محل ہے، لہٰذا اصلاً تو مشروع ہوگی، مگر چونکہ شراب مسلمان کے حق میں مال متقوم نہیں ہے (مال متقوم اس کو کہتے ہیں کہ جس کے عین یا قیمت سے نفع اٹھانا جائز ہو) اس لئے خمر مسلمان کے حق میں مال نہ ہوا، تو من وجہ خمر ثمن بن سکتا ہے، اور من وجہ نہیں بن سکتا، اور ثمن بیع میں بمنزلہ وصف کے ہوتا ہے، اصل مقصود نہیں ہوتا ہے، اصل مقصود مبیع ہوتی ہے، ثمن اس کے حاصل کرنے کا وسیلہ ہوتا ہے، اس لئے یہ بیع اپنی اصل کے لحاظ سے مشروع ہوگی اور وصف کے لحاظ سے غیر مشروع ہوگی، لہٰذا یہ بیع فاسد کہلائے گی اور مقصود بیع یعنی مبیع میں خلل نہیں ہے، اس لئے باطل نہ ہوگی، لہٰذا یہ بیع فاسد قبضہ کے بعد مفیدِ ملک ہوگی۔

دوسرا مسئلہ بیع ربٰو اصل کے لحاظ سے مشروع ہے، وصف کے لحاظ سے غیر مشروع ہے، پس اگر کوئی دوسوگرام چاندی کو تین سوگرام چاندی کے عوض بیچے تو یہ بیع ربٰو ہے، یہ بیع اصلاً صحیح ہے کیونکہ مبادلۃ المال بالمال بالتراضی ہے اور دونوں طرف عوض ہیں، اور وصف کے لحاظ سے غیر مشروع ہے، کیونکہ ایک طرف عوض میں زیادتی ہے، وہ زیادتی مزید علیہ کے لئے بمنزلہ وصف ہوتی ہے، تو اس زیادتی کی وجہ سے مساوات فوت ہوگئی، لہٰذا یہ بیع فاسد ہوگی باطل نہ ہوگی، اگر بیع ہوگئی تو قبضہ کے بعد مفیدِ ملک ہوگی۔

اسی طرح شرط فاسد بھی بیع ربٰو کی طرح ہے، شرطِ فاسد اس شرط کو کہتے ہیں جس کا بیع تقاضا نہ کرتی ہو، جیسے مکان بیچا اس شرط کے ساتھ کہ ایک سال میں (بائع) رہوں گا تو شرطِ فاسد کے باوجود رکنِ بیع موجود ہے تو اصلاً بیع صحیح ہوگی، اور شرطِ فاسد جو بمنزلہ وصف کے ہے، اس لئے وصف کے لحاظ سے بیع غیر مشروع ہے، لہٰذا یہ بیع بھی فاسد کہلائے گی، باطل نہ کہلائے گی۔

وَكَذٰلِكَ صَوْمُ يَوْمِ النَّحْرِ مَشْرُوْعٌ بِاَصْلِهٖ وَهُوَ الْاِمْسَاكُ لِلّٰهِ تَعَالٰى فِىْ وَقْتِهٖ غَيْرُ مَشْرُوْعٍ بِوَصْفِهٖ وَهُوَ الْاِعْرَاضُ عَنِ الضِّيَافَةِ الْمَوْضُوْعَةِ فِىْ هٰذَا الْوَقْتِ بِالصَّوْمِ اَلَا يَرٰى اَنَّ الصَّوْمَ يَقُوْمُ بِالْوَقْتِ وَلَا خَلَلَ فِيْهِ وَالنَّهْىُ يَتَعَلَّقُ بِوَصْفِهٖ وَهُوَ اَنَّهٗ يَوْمُ عِيْدٍ فَصَارَ فَاسِدًا وَلِهٰذَا يَصِحُّ النَّذْرُ بِهٖ عِنْدَنَا لِاَنَّهٗ نَذْرٌ بِالطَّاعَةِ

وَاِنَّمَا وَصْفُ الْمَعْصِيَةِ مُتَّصِلٌ بِذَاتِهٖ فِعْلًا لَا بِاِسْمِهٖ ذِكْرًا۔

ترجمہ:۔ اور اسی طرح یوم النحر کا روزہ مشروع ہے اپنی اصل کے اعتبار سے، اور وہ رکنا ہے اللہ تعالی کے لئے روزہ کے وقت میں، غیر مشروع ہے اپنے وصف کے اعتبار سے، اور وصف وہ اعراض کرنا ہے اس ضیافت سے جو مقرر کی گئی ہے اس وقت میں، کیا نہیں دیکھتا کہ روزہ قائم ہوتا ہے وقت کے ساتھ اور وقت میں کوئی خلل نہیں ہے، اور نہی متعلق ہے وقت کے وصف کے ساتھ اور وہ وصف عید کا دن ہے پس روزہ فاسد ہوگا، اور اسی وجہ سے یوم النحر کے روزے کی نذر صحیح ہے ہمارے نزدیک، اس لئے کہ یہ نذر طاعت کی نذر ہے، اور معصیت کا وصف روزہ کی ذات سے متصل ہے باعتبار فعل کے، نہ کہ روزہ کے نام سے باعتبار ذکر کے۔

تشریح:۔ منہی عنہ اپنی اصل کے اعتبار سے مشروع اور وصف کے اعتبار سے غیر مشروع ہوتا ہے، اس کی تیسری مثال یوم النحر کا روزہ ہے، یوم النحر کا روزہ بھی اپنی اصل کے اعتبار سے مشروع ہے، کیونکہ روزہ کا رکن امساک اپنے وقت میں پایا جارہا ہے —— اور وصف کے اعتبار سے غیر مشروع ہے کیونکہ یہ دن اللہ تعالی کی مہمانی کا دن ہے، روزہ کے ذریعہ مہمانی سے اعراض لازم آرہا ہے، تو مہمانی سے اعراض یہ وصف ہے، اس کی وجہ سے قباحت آئی —— ورنہ کوئی قباحت نہیں ہے، کیونکہ روزہ اپنے وقت میں ہو رہا ہے، اور وقت میں کوئی خلل نہیں ہے اور نہی جو وارد ہوئی ہے وہ وقت کے وصف کے ساتھ متعلق ہے، کیونکہ یہ عید کا دن ہے اور اس میں روزہ سے اعراض لازم آرہا ہے اور اعراض ایسا وصف ہے جو وقت سے جدا نہیں ہوتا یعنی جب بھی عید کے دن روزہ رکھے گا تو اعراض لازم آئے گا۔

بہر حال فساد وصف کی وجہ سے آیا ہے، اصل وقت میں کوئی خلل نہیں ہے، اس لئے یوم النحر کا روزہ فاسد ہوگا باطل نہ ہوگا۔

اسی لئے اگر کوئی یوم النحر کے روزے کی نذر مانتا ہے تو صحیح ہے، اس لئے کہ اصل کے اعتبار سے روزہ مشروع ہے، تو طاعت کی نذر ہے۔

کوئی اگر سوال کرے کہ یوم النحر میں روزہ کی نذر طاعت کی نذر کہاں ہے، اس دن میں تو روزہ رکھنا حرام ہے —— اس کا جواب دے رہے ہیں کہ وصفِ معصیت جو روزہ کی ذات سے ملا ہوا ہے وہ باعتبار فعل کے ہے، نہ کہ روزہ کے نام کے ساتھ باعتبار ذکر کے یعنی اگر یوم النحر میں بندہ روزہ کا فعل کرے گا تو معصیت ہے، صرف روزہ کا نام لینے میں معصیت نہیں ہے، اور نذر ماننے میں روزہ کا نام لینا ہے، کہ میں عید کے دن اللہ کے لئے روزہ رکھوں گا، اور نام لینے میں کوئی حرمت و معصیت نہیں، لہٰذا نذر صحیح ہوگی —— پھر ہم کہیں گے کہ عید کے دن روزہ رکھ مت کیونکہ اللہ کی

مہمانی سے اعراض ہے، بعد میں قضا کر لینا، لیکن نذر تو اس کی صحیح ہو جائے گی۔

وَوَقْتُ طُلُوْعِ الشَّمْسِ وَدُلُوْكِهَا صَحِيْحٌ بِاَصْلِهٖ فَاسِدٌ بِوَصْفِهٖ وَهُوَاَنَّهٗ مَنْسُوْبٌ اِلَى الشَّيْطَانِ كَمَاجَائَتْ بِهِ السُّنَّةُ اِلَّااَنَّ اَصْلَ الصَّلٰوةِ لَايُوْجَدُ بِالْوَقْتِ لِاَنَّهٗ ظَرْفُهَا لَامِعْيَارُهَا وَهُوَ سَبَبُهَا فَصَارَتِ الصَّلٰوةُ فِيْهِ نَاقِصَةً لَّافَاسِدَةً فَقِيْلَ لَايَتَادّٰى بِهَاالْكَامِلُ وَيَضْمَنُ بِالشُّرُوْعِ وَالصَّوْمُ يَقُوْمُ بِالْوَقْتِ وَيُعَرَّفُ بِهٖ فَازْدَادَالْاَثَرُ فَصَارَفَاسِدًا فَلَمْ يَضْمَنْ بِالشُّرُوْعِ۔

ترجمہ:۔ اور طلوع شمس اور غروب شمس کا وقت صحیح ہے اپنی اصل کے اعتبار سے، اور فاسد ہے اپنے وصف کے اعتبار سے، اور وہ وصف یہ ہے کہ یہ وقت شیطان کی طرف منسوب ہے، جیسا کہ اس پر حدیث وارد ہوئی ہے، مگر یہ کہ اصل صلوۃ وقت کے ساتھ نہیں پائی جاتی اس لئے کہ وقت نماز کا ظرف ہے نہ کہ اس کا معیار، اور یہ وقت نماز کا سبب ہے تو نماز اس وقت میں ناقص ہوگی نہ کہ فاسد، پس کہا گیا کہ ان اوقاتِ مکروہ میں واجب کامل ادا نہیں ہوگا اور شروع کرنے سے ضامن ہوگا، اور روزہ وقت کے ساتھ قائم ہوتا ہے اور وقت کے ساتھ پہنچانا جاتا ہے، تو وقت کا اثر روزہ میں زیادہ ہو گیا، تو روزہ فاسد ہوگا پس نہیں ضامن ہوگا شروع کرنے سے۔

تشریح:۔ مصنف علیہ الرحمۃ فرماتے ہیں کہ جیسے یوم النحر کا روزہ اپنی اصل کے لحاظ سے مشروع ہے، اور وصف کے لحاظ کے غیر مشروع ہے، اسی طرح طلوع، غروب اور زوالِ شمس کا وقت بھی اپنی اصل کے اعتبار سے صحیح ہے، جیسے ان تین اوقات کے علاوہ وقت نماز کے لئے ظرف بنتا ہے اور عبادت کی صلاحیت رکھتا ہے، اس طرح مکروہ وقت بھی نماز کے لئے ظرف اور صالح للعبادۃ ہے — لیکن ان میں فساد وصف کی وجہ سے آیا ہے، وہ یہ ہے کہ یہ اوقات شیطان کی طرف منسوب ہیں، حدیث میں ہے کہ طلوع شمس کے وقت نماز نہ پڑھو، سورج شیطان کے دو قرنوں (سینگوں) کے درمیان طلوع ہوتا ہے، جب آفتاب بلند ہو جاتا ہے تو شیطان ہٹ جاتا ہے، استواء کے وقت شیطان پھر مقارن ہو جاتا ہے، زوال کے بعد ہٹ جاتا ہے، پھر غروب کے وقت مقارن ہو جاتا ہے —اس کے حقیقی معنی یہ ہیں کہ شیطان آفتاب کے مقابل ہو جاتا ہے اور یہ ثابت کرتا ہے کہ آفتاب پرست بجائے سورج کے شیطان کی عبادت کرتے ہیں— کلام کو مجاز پر محمول کرنے کی صورت میں معنی یہ ہیں کہ شیطان ان اوقات میں آفتاب کی پرستش پر آمادہ کرتا ہے— تو ان اوقات کے شیطان کی طرف منسوب ہونے کی وجہ سے وقت فاسد ہے، اس لئے ان اوقات میں نماز ناقص ہوگی، فاسد نہ ہوگی۔

الاان اصل الصلوۃ:-سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ مکروہ وقت جب وصف کی وجہ سے فاسد ہے تو نماز فاسد ہونی چاہیے جیسے یوم النحر کا روزہ یوم النحر میں فاسد ہے، حالانکہ آپ نماز کو فاسد نہیں کہتے بلکہ ناقص کہتے ہیں۔

اس کا جواب دے رہے ہیں کہ یوم النحر میں روزہ اور مکروہ وقت میں نماز کے درمیان فرق ہے، کیونکہ وقت نماز کے لئے ظرف ہے اور ظرف کی مظروف کے وجود میں کوئی تاثیر نہیں ہوتی ہے، بلکہ نماز جو مظروف ہے وہ چند مخصوص اعمال سے ادا ہوجاتی ہے، وقت اس کا صرف مجاور ہے، لہٰذا وقت کا فساد مظروف یعنی نماز کو فاسد نہیں کرے گا—— برخلاف روزے کے کیونکہ روزہ تو وقت کے ساتھ ہی پایا جاتا ہے، وقت روزے کی حقیقت میں داخل ہے، اس لئے کہ وقت روزے کے لئے معیار ہے، لہٰذا یہاں وقت کا فساد روزے کے فساد میں مؤثر ہوگا۔

وھو سببھا:-دوسرا سوال پیدا ہوتا ہے کہ جب وقت نماز کے لئے ظرف ہے، اور وقت نماز کی حقیقت میں داخل نہیں ہے، اس لئے وقت کے فساد کا اثر نماز میں ظاہر نہ ہوگا تو پھر نماز ناقص بھی نہ ہونی چاہیے بلکہ کامل ہونی چاہیے۔

اس کا جواب دے رہے ہیں کہ وقت اگرچہ ظرف ہے، لیکن نماز کے لئے سبب بھی ہے، اور سبب کے فساد کا اثر مسبب میں ہوتا ہے مگر چونکہ وقت نماز کے ساتھ مجاور ہے، وصفِ لازم نہیں ہے جیسے یوم النحر کا وقت روزے کے لئے وصفِ لازم ہے، اس لئے نماز کا وقت کے ساتھ اتنا قوی تعلق نہ ہوگا، جتنا یوم النحر کے وقت کا روزہ سے تعلق ہے، جب نماز کا وقت کے ساتھ تعلق ضعیف ہے تو وقت کے فساد کا نماز میں اثر کم ہوگا، لہٰذا نماز فاسد تو نہ ہوگی صرف ناقص ہوگی۔

اسی لئے فرمایا کہ مکروہ وقت میں واجب کامل نہ ہوگا بلکہ ناقص ہوگا، اور چونکہ ناقص ہے اس لئے شروع کرنے سے لازم ہوجائے گا، لہٰذا اگر مکروہ وقت میں کسی نے نماز شروع کرکے توڑ دی تو اس کی قضا لازم آئے گی——اور روزہ میں چونکہ وقت سے اس کا تعلق قوی ہے، اس لئے کہ روزہ وقت کے ساتھ قائم ہوتا ہے، روزہ کی تعریف وحقیقت میں وقت داخل ہے، اس لئے روزہ میں وقتِ یوم النحر کے فساد کا اثر زیادہ ہے لہٰذا یوم النحر کا روزہ فاسد ہوگا، اسی لئے اگر یوم النحر میں روزہ کسی نے شروع کردیا تو لازم نہ ہوگا، اور شروع کرکے توڑ دیا تو قضا بھی نہیں ہے۔

وَلَا يَلْزَمُ النِّكَاحَ بِغَيْرِ شُهُوْدٍ لِاَنَّهٗ مَنْفِيٌّ بِقَوْلِهٖ عَلَيْهِ السَّلَامُ لَانِكَاحَ اِلَّابِشُهُوْدٍ فَكَانَ نَسْخًاوَلِاَنَّ النِّكَاحَ شُرِعَ لِمِلْكٍ ضَرُوْرِيٍّ لَايَنْفَصِلُ عَنِ الْحِلِّ وَالتَّحْرِيْمُ يُضَادُّهٗ بِخِلَافِ الْبَيْعِ لِاَنَّهٗ شُرِعَ لِمِلْكِ الْعَيْنِ وَالْحِلُّ فِيْهِ تَابِعٌ اَلَاتَرٰى اَنَّهٗ شُرِعَ فِى مَوْضِعِ الْحُرْمَةِ وَفِيْمَالَايَحْتَمِلُ الْحِلَّ اَصْلاً كَالْاَمَةِ

الْمَجُوْسِیَّةِ وَالْعَبِیْدِ وَالْبَهَائِمِ۔

ترجمہ:۔ اور بغیر گواہوں کے نکاح سے اعتراض لازم نہ آئے گا، اس لئے کہ نکاح کی نفی کی گئی ہے آپ ﷺ کے اس ارشاد سے کہ نکاح نہیں ہے بغیر گواہوں کے، تو یہ نسخ ہوگا، اور اس لئے کہ نکاح مشروع کیا گیا ہے ایسی ملکِ ضروری کے لئے جو حلت سے جدا نہیں ہوتی ہے، اور تحریم حلت کی ضد ہے، برخلاف بیع کے اس لئے کہ بیع مشروع کی گئی ہے ملکِ عین کے لئے اور حلت بیع میں تابع ہے، کیا تو نہیں دیکھتا ہے کہ بیع مشروع ہے حرمت کی جگہ میں اور اس جگہ میں جو حلت کا بالکل احتمال نہیں رکھتی ہے، جیسے مجوسی باندی، غلام اور چوپائے۔

تشریح:۔ ایک اعتراض کا جواب ہے، جس کی تقریر یہ ہے کہ آپ نے ضابطہ بتایا کہ افعال شرعیہ سے نہی قبیح لغیرہ پر محمول ہوتی ہے لہٰذا منہی عنہ اپنی اصل کے اعتبار سے مشروع اور وصف کے اعتبار سے غیر مشروع ہوتا ہے، تو بغیر گواہوں کے نکاح کرنے پر نہی وارد ہوئی ہے، اور نکاح فعلِ شرعی ہے، لہٰذا بغیر گواہوں کے نکاح مشروع رہنا چاہیے، حالانکہ آپ کہتے ہیں کہ بغیر گواہوں کے نکاح مشروع ہی نہیں ہے، تو آپ کے بیان کردہ ضابطہ کے خلاف ہوا؟

مصنف اس کے دو جواب دے رہے ہیں، پہلا جواب یہ ہے کہ نکاح بغیر شہود کی جو حدیث ہے "لا نکاح الا بشھودٍ" یہ نہی نہیں ہے بلکہ نفی اور نسخ ہے، یعنی آپ ﷺ کا منشاء اس سے نہی وارد کرنا نہیں ہے بلکہ نکاح کے معدوم ہونے کی خبر دینا ہے کہ بغیر گواہوں کے نکاح وجود میں ہی نہیں آتا، لہٰذا یہ اعتراض نہیں ہوسکتا ہے کیونکہ ہمارا کلام نہی کے بارے میں ہے۔

ولان النکاح:۔ سے دوسرا جواب دے رہے ہیں کہ اگر ہم "لا نکاح الا بشھود" کو نہی مان لیں تو اس جگہ نہی کی حقیقت پر عمل کرنا ممکن نہیں ہے، کیونکہ نکاح ضرورۃً مشروع ہوا ہے کیونکہ نکاح سے ایک آزاد عورت پر غلبہ اور تسلط ہوتا ہے، جو اس کی حریت کے خلاف ہے لیکن چونکہ نسلِ انسانی کا بقاء نکاح پر موقوف ہے، اس ضرورت سے نکاح مشروع ہوا ہے، اور ضرورۃً جو چیز ثابت ہوتی ہے وہ ضرورت کے بقدر مشروع رہتی ہے، لہٰذا نکاح سے عورت کا صرف ملکِ متعہ حلال ہوگا، ملک متعہ کے علاوہ اجزا اور منافع نکاح کے بعد بھی عورت ہی کی ملک ہوں گے، لہٰذا عورت کا اگر کسی نے ہاتھ توڑ دیا تو اس کا جو ضمان ہوگا وہ عورت کا ہوگا مرد کا نہ ہوگا وغیرہ ــــ بہرحال نکاح ضرورۃً ایسی ملکِ متعہ کے لئے مشروع ہوا ہے جو ملک متعہ حلت سے جدا نہیں ہوتی، یعنی جب بھی نکاح سے ملک متعہ حاصل ہوگا، تو اس سے استمتاع بھی حلال ہوگا، ایسا نہیں ہوسکتا کہ نکاح سے ملکِ متعہ حاصل ہو اور استمتاع حلال نہ ہو، تو ملک متعہ

اورحلت میں تلازم ہے،حلت ملکِ متعہ سے جدانہیں ہوسکتی،—— تو نکاح کا ملکِ متعہ کے لئے مشروع ہونا گویا حلت کے لئے مشروع ہونا ہے،تو نکاح میں حلت لازمی ہوگئی——اب لا نکاح الا بشھود میں نہی کی وجہ سے جوحرمت آئی وہ اس حلت کی ضد ہے جس کے لئے نکاح مشروع ہوا ہے،——اب اگرہم نہی کی حقیقت پرعمل کرتے ہیں جسکا تقاضا یہ ہے کہ منہی عنہ یعنی نکاح بغیرشھود کی مشروعیت یعنی حلت باقی رہے، اور لا نکاح الا بشھود نہی سے حرمت بھی ثابت ہے،تو حلت وحرمت کا اجتماع لازم آئے گا، جومحال ہے،اس لئے یہاں ہم نہی کونفی پرمحمول کرینگے، نہی پرمحمول کرنے کی صورت میں اجتماعِ ضدین لازم آتا ہے، اس لئے نفی پرمحمول کرینگے اور یوں کہیں گے کہ لا نکاح الا بشھود میں نہی بمعنی نفی سے حلت کی نفی ہوگئی تو نکاح جوحلت کی وجہ سے مشروع ہوا تھا،اس کی بھی نفی ہوگئی، کیونکہ اسباب لذاتھا مرادنہیں ہوتے بلکہ احکام کی وجہ سے مراد ہوتے ہیں، یہاں جب حکم یعنی حلت منتفی ہوگئی تواس کا سبب جونکاح ہے وہ بھی معدوم ہوجائے گا، جب نکاح معدوم ہوگیا تو نہی نہ رہی بلکہ نفی ہوگئی۔

خلاصۂ کلام یہ کہ نہی کی حقیقت (حرمت مع بقاءمشروعیت) یہاں ممکن ہی نہیں ہے، کیونکہ نکاح میں حلت اس کا لازمی حکم ہے،اورجب لا نکاح الا بشھود کہاتو نہی کی صورت میں گویااس کی مشروعیت باقی ہے یعنی حلت باقی ہے، اورنہی سے حرمت بھی ثابت ہورہی ہےتو یہ اجتماع ضدین ہے،اس لئے ہم نے نہی کونفی پرمحمول کردیا۔

ہاں بیع میں حرمت مع بقاءمشروعیت چل سکتی ہے،یعنی بیع پرنہی وارد ہوتو بیع کی حرمت بھی ثابت ہواورمشروعیت بھی باقی رہے، ایسا ہوسکتا ہے،نکاح میں نہیں ہوسکتا ہے کیونکہ نکاح تو حلت کے لئے مشروع ہوا ہےاوربیع ملکِ عین کے لئے مشروع ہے یعنی بیع سے مبیع کا عین مشتری کی ملک میں آجاتا ہے، اورحلت بیع میں تابع ہے، بیع کا مقصود نہیں ہے،کبھی حلت ہوجاتی ہےاورکبھی نہیں ہوتی،اسی لئے بیع حرمت کی جگہ میں بھی مشروع ہے، جہاں وطی حلال نہیں وہاں بھی بیع مشروع ہے جیسے مجوسی باندی سے مسلمان کے لئے وطی حرام ہے مگربیع جائز ہے۔

اسی طرح جہاں حلت کا احتمال ہی نہیں وہاں بھی بیع مشروع ہے، جیسے غلام اور جانور کہ ان میں حلتِ وطی کا احتمال ہی نہیں مگربیع مشروع ہے۔

خلاصۂ کلام یہ کہ بیع چونکہ ملکِ عین کے لئے مشروع ہوئی ہے،حلت اس میں تابع ہے،اورنکاح میں حلت مقصود ہے،حلت کے لئے ہی نکاح مشروع ہوا ہے،تونکاح میں نہی کی حقیقت (حرمت مع بقاءمشروعیت) پرعمل ممکن نہیں اور بیع میں نہی کی حقیقت پرعمل ممکن ہے،لہٰذا بیع اصلاً مشروع اوروصفاً غیرمشروع ہو،ایسا ہوسکتا ہے۔

وَلَایُقَالُ فِی الْغَصَبِ بِاَنَّہٗ یُثْبِتُ الْمِلْکَ مَقْصُوْدًا بِہٖ بَلْ یُثْبِتُ شَرْطًا لِحُکْمٍ

شَرْعِيٍّ وَهُوَ الضَّمَانُ لِاَنَّهٗ شُرِعَ جَبْرًا فَيَعْتَمِدُ الْفَوَاتَ وَشَرْطُ الْحُكْمِ تَابِعٌ لَهٗ فَصَارَ حَسَنًا بِحُسْنِهٖ وَكَذٰلِكَ الزِّنَا لَايُوْجِبُ حُرْمَةَ الْمُصَاهَرَةِ اَصْلاً بِنَفْسِهٖ بَلْ اِنَّمَا هُوَ سَبَبٌ لِلْمَاءِ وَالْمَاءُ سَبَبٌ لِلْوَلَدِ وَالْوَلَدُ هُوَ الْاَصْلُ فِيْ اِسْتِحْقَاقِ الْحُرُمَاتِ وَلَا عِصْيَانَ وَلَا عُدْوَانَ فِيْهِ ثُمَّ تَتَعَدّٰى مِنْهُ اِلٰى اَطْرَافِهٖ وَيَتَعَدّٰى اِلٰى اَسْبَابِهٖ وَمَاقَامَ مَقَامَ غَيْرِهٖ اِنَّمَا يَعْمَلُ بِعِلَّةِ الْاَصْلِ اَلَاتَرٰى اَنَّ التُّرَابَ لَمَّاقَامَ مَقَامَ الْمَاءِ نُظِرَ اِلٰى كَوْنِ الْمَاءِ مُطَهِّرًا وَسَقَطَ عَنْهُ وَصْفُ التُّرَابِ فَكَذٰلِكَ هٰهُنَا يَهْدِرُ وَصْفُ الزِّنَا بِالْحُرْمَةِ لِقِيَامِهٖ مَقَامَ مَالَايُوْصَفُ بِذٰلِكَ فِيْ اِيْجَابِ حُرْمَةِ الْمُصَاهَرَةِ۔

ترجمہ:۔ اورنہیں اعتراض کیا جائے گا غصب کے بارے میں اس طریقہ پر کہ غصب ملک کو ثابت کرتا ہے درانحالیکہ ملک غصب سے مقصود ہوتی ہے، بلکہ غصب ملک کو ثابت کرتا ہے ایک حکم شرعی کی شرط بن کر، اور وہ حکم شرعی ضمان ہے، اس لئے کہ ضمان مشروع ہوا ہے فوت شدہ کی تلافی کے لئے، تو ضمان تقاضا کرے گا (مالک کی ملک کے) فوت ہونے کا، اور حکم کی شرط حکم کے تابع ہوتی ہے، تو ثبوتِ ملک حَسَن ہوگا حکم کے حُسن کی وجہ سے، اور اسی طرح زنا اپنی ذات سے حرمتِ مصاہرت کو بالکل ثابت نہیں کرتا ہے، بلکہ زنا نزول ماء (منی) کا سبب ہے اور نزول ماء بچہ کا سبب ہے اور بچہ ہی اصل ہے حرمتوں کے ثابت کرنے میں، اور بچہ میں کوئی گناہ اور زیادتی نہیں ہے، پھر حرمتیں بچہ سے اس کے اطراف کی طرف متعدی ہوں گی، اور ثبوتِ حرمت متعدی ہوگی سبب زنا سے اس کے اسباب کی طرف، اور جو اپنے غیر کے قائم مقام ہو وہ عمل کرتا ہے اصل کی وجہ سے، کیا تو نہیں دیکھتا ہے کہ جب مٹی پانی کے قائم مقام ہوگئی تو پانی کے مُطَّہر ہونے کی طرف دیکھا جائے گا، اور مٹی سے مٹی ہونے کا وصف ساقط ہوجائے گا، پس اس طرح یہاں زنا کا وصفِ حرمت ساقط ہوجائے گا، حرمتِ مصاہرت ثابت کرنے کے حق میں، زنا کے قائم مقام ہونے کی وجہ سے اس (ولد) کے جس کو حرمت کے ساتھ موصوف نہیں کیا جاتا ہے۔

تشریح:۔ ایک اعتراض کا جواب ہے جس کی تقریر یہ ہے کہ آپ نے پہلے ضابطہ بتایا کہ افعالِ حسیہ پر نہی قبیح لعینہ پر محمول ہوتی ہے، یعنی منہی عنہ بالکل مشروع نہیں رہتا ہے، حالانکہ غصب فعلِ حسی ہے اور اس پر نہی وارد ہوئی ”لاتاکلوا اموالکم بینکم بالباطل“ تو غصب بالکل مشروع نہ رہنا چاہیے، حالانکہ آپ غصب سے حکم شرعی کو ثابت کرتے ہیں، آپ کہتے ہیں کہ غاصب نے جب شئ مغصوب کا ضمان ادا کردیا تو غاصب شئ مغصوب کا مالک بن

جائے گا، تو ثبوت ملک ایک حکمِ شرعی ہے، اس کو غصب پر کیسے مرتب کیا؟ جب کہ غصب منہی عنہ قبیح لعینہ ہے، وہ کسی حکم شرعی کا سبب نہ بننا چاہیے۔

اس کا جواب دے رہے ہیں کہ غصب اگر چہ ثبوتِ ملک کا سبب بن رہا ہے، لیکن اس حیثیت سے نہیں کہ ملک غصب سے مقصود ہے بلکہ اس حیثیت سے کہ ملکِ غاصب ایک حکم شرعی کی شرط ہے، اور حکم شرعی وجوبِ ضمان ہے، ملک وجوبِ ضمان کی شرط اس لئے ہے کہ غاصب پر جو ضمان واجب ہوا وہ مالک کے حق کی تلافی کے لئے ہے، جب اس نے ضمان دیکر تلافی کردی تو اس کا یہ ضمان دے دینا تقاضا کرتا ہے کہ شئ مغصوب سے مالک کی ملکیت ختم ہوگئی، کیونکہ اس کے پاس ضمان چلا گیا، ورنہ مالک کے پاس عوض اور معوض عنہ کا جمع ہونا لازم آئے گا جو ناجائز ہے،—— جب مالک کی ملک فوت ہوگئی تو شئ مغصوب اب غاصب کی ملک بن جائے گا، تو گویا ملکِ غاصب وجوبِ ضمان کے لئے شرط بنا، تو ملک غاصب ایک حکم شرعی یعنی وجوب ضمان کی شرط بن کر ثابت ہوئی اور جو چیز کسی حکم کے لئے شرط ہوتی ہے وہ اس حکم کے تابع ہوتی ہے، لہٰذا یہاں غاصب کی ملک جو شرط ہے وہ تابع ہوگی ضمان کے جو حکم شرعی ہے، اور ضمان حَسَن ہے تو جو اس کے تابع ہے یعنی ملک غاصب وہ بھی اپنے حکم کے حسن ہونے کی وجہ سے حسن ہوگا۔

خلاصہ یہ کہ غصب سے ملک کا ثبوت اس لئے نہیں ہے کہ غصب مفیدِ ملک ہے بلکہ غصب تو قبیح لعینہ ہے مگر چونکہ غصب سے غاصب پر ضمان آتا ہے اور وجوبِ ضمان کے لئے غاصب کی ملک شرط ہے کیوں کہ اگر غاصب کی ملک ثابت نہ ہوگی تو مغصوب منہ اصل اور بدل دونوں کا مالک بنے گا، اور یہ درست نہیں ہے لہٰذا ضمان ادا کرنے سے شی مغصوب پر غاصب کی ملک ثابت ہوجائے گی تو اصل میں غصب کے قبیح لعینہ ہونے کی وجہ سے ملک بھی قبیح لعینہ ہونی چاہیے تھی مگر چونکہ ملک حکم شرعی کی شرط ہے اور شرط حکم کے تابع ہے اور حکم یعنی ضمان بالاتفاق حسن ہے اس لئے شرط یعنی ملک بھی حسن ہوگا۔

وکذلک الزنالایوجب:- یہ عبارت بھی ایک اعتراض کا جواب ہے جس کی تقریر یہ ہے کہ آپ نے ضابطہ بیان کیا کہ فعل حسی پر جب نہی وارد ہوگی تو منہی عنہ قبیح لعینہ ہوگا، بالکل مشروع نہیں رہے گا، حالانکہ زنا فعلِ حسی ہے، اور اس پر نہی وارد ہوئی "لا تقربوا الزنا" تو زنا قبیح لعینہ ہے، آپ اس سے حرمت مصاہرت کیسے ثابت کرتے ہیں، جو ایک حکم شرعی ہے، اور اللہ تعالیٰ کی ایک نعمت ہے، اللہ نے اپنے احسانات میں اس کو شمار کیا ہے، فجعلہ نسبًا وصہرًا"

احناف کی طرف سے مصنف علیہ الرحمۃ جواب دیتے ہیں کہ ہم بالذات زنا سے حرمتِ مصاہرت ثابت نہیں کرتے بلکہ زنا نطفہ کا سبب ہے اور نطفہ ولد کا سبب ہے، یعنی زنا سے نطفہ کا ظہور ہوا پھر نطفہ سے بچہ وجود میں آتا ہے اور

حرمتوں اور کرامتوں کو ثابت کرنے میں یہ ولد ہی اصل ہے، اولاً ولد میں حرمت ثابت ہوتی ہے یعنی ولد پر واطی اور موطوءہ کے اصول وفروع حرام ہوتے ہیں، پھر بچہ سے یہ حرمت اس کے طرفین یعنی واطی اور موطوءہ کی طرف متعدی ہوتی ہے، یعنی واطی کے اصول وفروع موطوءہ پر اور موطوءہ کے اصول وفروع واطی پر حرام ہوجاتے ہیں،—— پھر اسی طرح یہ حرمت کا ایجاب ولد سے اسبابِ ولد کی طرف متعدی ہوتا ہے، یعنی جیسے ولد سے حرمت مصاہرت ثابت ہوتی ہے، اسی طرح ولد کے اسباب یعنی وطی، شہوت سے چھونا، فرجِ داخل کو دیکھنا وغیرہ سے بھی حرمت ثابت ہوجاتی ہے—— الغرض زنا سے حرمتِ مصاہرت براہِ راست نہیں ثابت ہوتی بلکہ ولد کے واسطہ سے ثابت ہوتی ہے اور ولد میں کوئی گناہ، زیادتی یا حرمت نہیں ہے، زنا تو اس کا ایک سبب ہے، جیسے وطئ حلال ولد کا سبب ہے ایسے ہی وطئ حرام بھی ولد کا سبب ہے۔

وماقام مقام غیره:- کوئی کہے کہ صاحب زنا ہے تو حرام ہی، چاہے حرمت ولد کے واسطہ سے ہوئی مگر زنا جو فعل حرام ہے وہی تو سبب بنا—— تو فرماتے ہیں کہ زنا سے بالذات حرمتِ مصاہرت ثابت نہیں ہورہی ہے بلکہ زنا ولد کے قائم مقام بن کے کام کررہا ہے، اور جو چیز دوسرے کے قائم مقام بن کر کام کرے، تو اس نائب اور قائم مقام ہونے والی چیز کے اوصاف نہیں دیکھے جاتے بلکہ جس کے قائم مقام یہ بنا ہے اور جو اصل ہے اس کا وصف دیکھا جاتا ہے —— جیسے تیمم میں مٹی کو پانی کے قائم مقام بنایا، تو اب مٹی کا وصف نہیں دیکھا جائے گا، مٹی کا وصف تو ہے تلویث، ملوث کرنا یہ تو بجائے پاک کرنے کے اور گندہ کرے گی، مگر اس کا وصف تلویث نہیں دیکھا جائے گا بلکہ اصل یعنی پانی کا وصف یعنی اس کا مُطَہِّر ہونا دیکھا جائے گا—— اسی طرح یہاں جب زنا ولد کے قائم مقام ہوگیا تو زنا کا جو وصف حرمت ہے وہ ساقط ہوجائے گا، وہ نہیں دیکھا جائے گا، بلکہ اصل یعنی ولد کا وصف دیکھا جائے گا اور ولد میں کوئی حرمت نہیں ہے۔

الغرض زنا اگرچہ من حیث الزنا ممنوع اور حرام ہے، مگر جب یہ ولد کا قائم مقام بن گیا تو اس کی حرمت ساقط ہوگئی، اور حرمتِ مصاہرت ثابت کرنے کے حق میں یہ حرام وممنوع نہیں رہا، لہٰذا حرام وممنوع چیز کو حکم شرعی کا سبب بنانے کا اعتراض احناف پر لازم نہ ہوگا۔

فَصْلٌ فِیْ حُکْمِ الْاَمْرِ وَالنَّھْیِ فِیْ ضِدِّ مَا نُسِبَا اِلَیْهِ اِخْتَلَفَ الْعُلَمَاءُ فِیْ ذٰلِکَ وَالْمُخْتَارُ عِنْدَنَا اَنَّ الْاَمْرَ بِالشَّیْءِ یَقْتَضِیْ کَرَاھَةَ ضِدِّهٖ لَااَنْ یَکُوْنَ مُوْجِبًالَهٗ اَوْدَلِیْلاً عَلَیْهِ لِاَنَّهٗ سَاکِتٌ عَنْ غَیْرِهٖ وَلٰکِنَّهٗ یَثْبُتُ بِهٖ حُرْمَةُ الضِّدِّ ضَرُوْرَةَ حُکْمِ الْاٰمِرِ وَالثَّابِتُ بِھٰذَا الطَّرِیْقِ یَکُوْنُ ثَابِتًا بِطَرِیْقِ الْاِقْتِضَاءِ دُوْنَ الدَّلَالَةِ وَفَائِدَةُ

هٰذَا الْاَصْلِ اَنَّ التَّحْرِيْمَ لَمَّا لَمْ يَكُنْ مَقْصُوْدًا بِالْاَمْرِ لَمْ يُعْتَبَرْ اِلَّا مِنْ حَيْثُ اَنَّهٗ يُفَوِّتُ الْاَمْرَ فَاِذَا لَمْ يُفَوِّتْهُ كَانَ مَكْرُوْهًا كَالْاَمْرِ بِالْقِيَامِ لَيْسَ بِنَهْيٍ عَنِ الْقُعُوْدِ قَصْدًا حَتّٰى اِذَا قَعَدَ ثُمَّ قَامَ لَا تَفْسُدُ صَلٰوتُهٗ وَلٰكِنَّهٗ يُكْرَهُ وَعَلٰى هٰذَا الْقَوْلِ يَحْتَمِلُ اَنْ يَكُوْنَ النَّهْيُ مُقْتَضِيًا فِيْ ضِدِّهٖ اِثْبَاتَ سُنَّةٍ تَكُوْنُ فِى الْقُوَّةِ كَالْوَاجِبِ وَلِهٰذَا قُلْنَا اِنَّ الْمُحْرِمَ لَمَّا نُهِيَ عَنْ لُبْسِ الْمَخِيْطِ كَانَ مِنَ السُّنَّةِ لُبْسُ الْاِزَارِ وَالرِّدَاءِ۔

ترجمہ:- یہ فصل امر اور نہی کے حکم میں اس چیز کی ضد کے بیان میں ہے جس کی طرف یہ دونوں منسوب ہیں، اس میں علماء کا اختلاف ہے، اور مختار قول ہمارے نزدیک یہ ہے کہ کسی چیز کا امر کرنا اس کی ضد کا تقاضا کرتا ہے، نہ یہ کہ امر بالشی اس کی ضد کی کراہت کو واجب کرنے والا ہے یا اس پر دلیل ہے، اس لئے کہ امر بالشئ اپنے غیر سے ساکت ہے، لیکن امر سے ضد کی حرمت ثابت ہوتی ہے، آمر کے حکم کی ضرورت کی وجہ سے، اور جو چیز اس طریقہ پر ثابت ہو تو وہ اقتضا کے طریقہ پر ثابت ہوتی ہے نہ کہ دلالت کے طریقہ پر۔

اور اس اصل کا فائدہ یہ ہے کہ تحریم جب امر سے مقصود نہیں ہے، تو وہ تحریم معتبر نہ ہوگی مگر اس حیثیت سے کہ وہ امر (مامور بہ) کو فوت کردے، پس جب ضد مامور بہ کو فوت نہ کرے تو ضد مکروہ ہوگی جیسے رکعتِ ثانیہ سے قیام کا امر قعود سے قصداً انہی نہیں ہے، یہاں تک کہ جب بیٹھ گیا پھر کھڑا ہوا تو اس کی نماز فاسد نہ ہوگی، لیکن مکروہ ہوگی، اور اسی قول کی بنا پر احتمال ہے کہ نہی تقاضا کرنے والی ہو اپنی ضد میں سنت کو ثابت کرنے کا، جو سنت قوت میں واجب کے مانند ہو، اور اسی وجہ سے ہم نے کہا کہ مُحرِم کو جب سلا ہوا کپڑا پہننے سے منع کیا گیا تو تہ بند اور چادر کا پہننا سنت ہوگا۔

تشریح:- ماقبل میں امر و نہی کا حکم بیان کردیا کہ امر سے وجوب ثابت ہوتا ہے اور نہی سے حرمت ثابت ہوتی ہے، اس فصل میں یہ بتانا چاہتے ہیں کہ صیغۂ امر اپنی ضد میں کیا ثابت کرے گا، اسی طرح صیغہ نہی اپنی ضد میں کیا ثابت کرے گا — جیسے کسی نے کہا "قُمْ" کھڑا ہو تو قیام کا وجوب ثابت ہوا، لیکن اس کی ضد قعود ہے، تو امر سے اس ضد میں کیا حکم ثابت ہوگا، حرمت یا کراہت؟ اسی طرح کہا لا تقم تو نہی سے اس کی ضد یعنی قعود میں وجوب ثابت ہوگا یا سنت یا ندب۔

مصنف علیہ الرحمۃ فرماتے ہیں کہ اس میں علماء کا اختلاف ہے، ہمارا مذہب مختار اس میں یہ ہے کہ امر بالشی اس کی ضد میں مکروہ تحریمی ہونے کا تقاضا کرتا ہے، لہٰذا قیام کا امر کیا گیا تو اس کی ضد قعود مکروہ تحریمی ہوگی، یہ ضد کی کراہت جو ثابت ہو رہی ہے اس کو امر واجب نہیں کرتا ہے نہ امر اس پر دلالت کرتا ہے، کیونکہ امر تو ضد کے بارے میں ساکت

ہے، یعنی قیام کا امر جب کیا تو قعود سے امر بالکل ساکت ہے، جب امر ضد سے ساکت ہے تو ضد کی کراہت کو امر کیسے واجب کریگا، اور امر اس پر کیسے دلالت کرے گا، ---البتہ ضد کی کراہت آمر کے حکم کی ضرورت کی وجہ سے ثابت ہورہی ہے، یعنی آمر اللہ تعالی ہے وہ حکیم ہے جب وہ ایک چیز کا امر کرتا ہے تو اس کا مطلب کہ وہ اس کی ضد کو نہیں چاہتا ہے، تو آمر کے حکم سے ضرورۃً اور اقتضاءً یہ کراہت ثابت ہورہی ہے، اور جو چیز ضرورۃً ثابت ہوتی ہے وہ بقدر ضرورت ہی ثابت ہوتی ہے، اور ضرورت ادنی فرد سے یعنی کراہت سے پوری ہوجاتی ہے، لہٰذا امر سے اس کی ضد میں کراہت ثابت ہوگی، لیکن کراہت سے مراد کراہتِ تحریمی ہے۔

وفائدة هذا الاصل: - ماقبل میں ذکرکردہ اصل کہ امر بالشی اس کی کراہت کا تقاضا کرتا ہے، اس کا فائدہ یہ ہے کہ امر کی ضد میں مشغول ہونے سے مامور بہ فوت نہ ہوتا ہو تو ضد میں کراہت ہوگی اور اگر ضد پر عمل کرنے سے مامور بہ فوت ہوجائے تو ضد پر عمل حرام ہوگا، پھر تحریم ثابت ہوگی، مگر ضد کی یہ تحریم امر سے مقصود نہیں ہے، کیونکہ امر ضد کی تحریم کے لئے وضع ہی نہیں ہوا ہے، بلکہ یہ تحریم تفویت کی وجہ سے اور ضرورۃ ثابت ہورہی ہے، ---ضد پر عمل سے مامور بہ فوت ہوجائے اس کی مثال یوم النحر اللہ کی ضیافت کا دن ہے، اللہ کی طرف سے گوشت کھانے کا امر ہے، اس کی ضد نہ کھانا یعنی روزہ رکھنا، اب اگر کوئی ضد میں مشغول ہوتا ہے یعنی روزہ رکھتا ہے تو مامور بہ یعنی اللہ کی دعوت کو فوت کرنا لازم آتا ہے لہٰذا یہ ضد یعنی روزہ رکھنا حرام ہوگا، صرف مکروہ نہ ہوگا۔

بہرحال امر سے اس کی ضد میں صرف کراہت ثابت ہوگی، جب مامور بہ فوت نہ ہوتا ہو، اور اگر مامور بہ فوت ہوتا ہو تو ضد میں حرمت ثابت ہوگی۔

مصنف علیہ الرحمۃ مثال دیتے ہیں جیسے پہلی رکعت میں سجدہ سے فراغت پر قیام کا امر ہے، ایسے ہی دوسری رکعت میں تشہد سے فراغت پر تیسری رکعت کے قیام کا امر ہے، تو اس کی ضد قعود سے نہی ہے، بیٹھنا منع ہے، مگر امر بالقیام سے قعود کی نہی مقصود نہیں ہے، کیونکہ امر سے ضد مقصود نہیں ہوتی، ---لہٰذا اگر کوئی کھڑا ہونے کے بجائے تھوڑی دیر پہلی رکعت کے سجدوں کے بعد یا دوسری رکعت میں تشہد کے بعد بیٹھ گیا، پھر کھڑا ہوگیا، تو ضد میں مشغول ہونے سے قیام فوت نہیں ہوا، لہٰذا یہ ضد یعنی بیٹھنا حرام نہ ہوگا، مکروہ ہوگا، اس کی نماز فاسد نہ ہوگی، البتہ قیام سے تاخیر کے سبب سجدۂ سہو واجب ہوگا۔

وعلی هذا القول: - جب امر اپنی ضد میں کراہت کا تقاضا کرتا ہے، تو اس سے معلوم ہوا کہ نہی بھی اپنی ضد میں اثبات سنت کا تقاضا کرتی ہے، یعنی امر کی ضد میں جیسے کراہت ثابت ہوتی ہے تو نہی کی ضد میں سنت ہونا ثابت ہوگا، اور یہ سنت قوت میں واجب کے درجہ کی ہوگی۔

اس کی مثال مُحرِم کو سلے ہوئے کپڑے پہننے سے منع کیا گیا ہے، حدیث ہے لا یلبس القمیص ولا العمائم الخ سلے ہوئے کپڑے پہننے پر نہی وارد ہوئی ہے، اس کی ضد ہے بغیر سلے ہوئے کپڑے پہننا، لہٰذا ضد یعنی بغیر سلے ہوئے کپڑے ازار، تہ بند، رداء پہننا سنت ہوگا، یعنی واجب کے درجہ میں یہاں سنت سے اصطلاحی سنت مراد نہیں ہے، بلکہ سنتِ مؤکدہ کی طرح عمل کا لزوم مراد ہے۔

فَصْلٌ فِیْ بَیَانِ اَسْبَابِ الشَّرَائِعِ اِعْلَمْ اَنَّ اَصْلَ الدِّیْنِ وَفُرُوْعَهٗ مَشْرُوْعَةٌ بِاَسْبَابٍ جَعَلَهَا الشَّرْعُ اَسْبَابًا لَهَا كَالْحَجِّ بِالْبَیْتِ وَالصَّوْمِ بِالشَّهْرِ وَالصَّلٰوةِ بِاَوْقَاتِهَا وَالْعُقُوْبَاتِ بِاَسْبَابِهَا وَالْكَفَّارَةِ الَّتِیْ هِیَ دَائِرَةٌ بَیْنَ الْعِبَادَةِ وَالْعُقُوْبَةِ بِمَا تُضَافُ اِلَیْهِ مِنْ سَبَبٍ مُتَرَدِّدٍ بَیْنَ الْحَظْرِ وَالْاِبَاحَةِ وَالْمُعَامَلَاتِ بِتَعَلُّقِ الْبَقَاءِ الْمَقْدُوْرِ بِتَعَاطِیْهَا وَالْاِیْمَانِ بِالْاٰیَاتِ الدَّالَّةِ عَلٰی حُدُوْثِ الْعَالَمِ وَاِنَّمَا الْاَمْرُ لِاِلْزَامِ اَدَاءِ مَا وَجَبَ عَلَیْنَا بِسَبَبِهٖ السَّابِقِ كَالْبَیْعِ یَجِبُ بِهِ الثَّمَنُ ثُمَّ یُطَالَبُ بِالْاَدَاءِ وَدَلَالَةُ هٰذَا الْاَصْلِ اِجْمَاعُهُمْ عَلٰی وُجُوْبِ الصَّلٰوةِ عَلَی النَّائِمِ وَالْمَجْنُوْنِ وَالْمُغْمٰی عَلَیْهِ اِذَا لَمْ یَزْدَدِ الْجُنُوْنُ وَالْاِغْمَاءُ عَلٰی یَوْمٍ وَلَیْلَةٍ۔

ترجمہ:۔ یہ فصل احکام مشروعہ کے اسباب کے بیان میں ہے، تو جان لے کہ دین کی اصل اور اس کی فروع مشروع ہیں ایسے اسباب کے ساتھ جن کو شریعت نے ان کے لئے اسباب قرار دیا ہے، جیسے حج بیت اللہ کے ذریعہ، اور روزہ ماہِ رمضان کے ذریعہ، اور نماز ان کے اوقات کے ذریعہ، اور عقوبات اپنے اسباب کے ذریعہ، اور وہ کفارہ جو عبادت اور عقوبت کے درمیان دائر ہے، اس سبب کے ذریعہ جس کی طرف کفارہ مضاف ہے جو (سبب) ممانعت اور اباحت کے درمیان متردد ہے، اور معاملات ان کے ارتکاب کے ذریعہ بقاء عالم (جس کا فیصلہ کیا جا چکا ہے) کے متعلق ہونے کی وجہ سے، اور ایمان ان آیات ودلائل کے ذریعہ جو حدوث عالم پر دلالت کرتی ہیں۔

اور امر تو اس چیز کی ادا کو لازم کرنے کے لئے ہے جو ہم پر واجب ہوئی ہے، اپنے سابق سبب کی وجہ سے، جیسے بیع اس کی وجہ سے ثمن واجب ہوتا ہے پھر اس کی ادا کا مطالبہ کیا جاتا ہے، اور اس اصل کی دلیل فقہاء کا اجماع ہے نماز کے واجب ہونے پر نائم پر، مجنون پر، اور مغمی علیہ پر جب کہ جنون اور اغماء ایک دن اور رات پر زیادہ نہ ہو۔

تشریح:۔ مصنف علیہ الرحمۃ اس فصل میں احکام مشروعہ کے اسباب کو بیان کر رہے ہیں، فرماتے ہیں کہ شریعت کے تمام اصول مثل ایمان باللہ وصفاتِ باری تعالیٰ وغیرہ، اور فروع یعنی احکامات ان سب کے حقیقی مُوجِب تو اللہ تعالیٰ

ہیں، مگر اللہ تعالیٰ کے امر اور حکم کو ہر وقت پہنچانا ایک مشکل امر تھا اس لئے شریعت نے تمام احکامات کے لئے کچھ ایسے اسباب مقرر فرمائے ہیں، جو امر خداوندی کے نائب ہو کر وجوب کا تقاضا کرتے ہیں، اگر چہ حقیقی مُوجِبُ اور شارع اللہ تعالیٰ ہی ہیں، مگر اللہ تعالیٰ نے ہی ان اسباب کو مقرر فرمایا ہے، اس لئے یہ اعتراض وارد نہیں ہوسکتا کہ مُوجِبِ حقیقی اللہ تعالیٰ ہیں تو ان اسباب کی طرف ایجاب کی نسبت کیسے ہوتی ہے۔

جیسے حج کا سبب بیت اللہ ہے، اور بیت اللہ واحد ہے، اس میں تکرار نہیں ہے، لہٰذا حج میں بھی تکرار نہیں ہے، زندگی میں ایک ہی مرتبہ فرض ہے --- روزہ کا سبب ماہِ رمضان ہے، یا تو مطلق شہود شہر، یا ہر روزہ کے لئے ہر دن، یا ہر دن کا اول وقت علی اختلاف الاقوال، اور ماہ رمضان میں تکرار ہے تو روزہ میں بھی ہر سال تکرار ہوتی ہے --- اور نماز کا سبب اس کے اوقات ہیں، ظہر کا وقت ظہر کے لئے، عصر کا وقت عصر کے لئے سبب ہے اور وقت میں تکرار ہے تو نماز میں بھی تکرار ہوتی ہے، --- اور عقوبات، سزائیں بھی اسباب سے متعلق ہیں، جیسے حدِ زنا کا سبب زنا، حدِ سرقہ کا سبب سرقہ و چوری وغیرہ --- اور کفارہ بھی اس کے سبب سے متعلق ہے، اور کفارہ میں عبادت کی بھی شان ہے اور عقوبت کی بھی شان ہے، کیوں کہ کفارہ میں غلام آزاد کرنا ہوتا ہے، مسکینوں کو کھانا کھلانا ہوتا ہے، صدقہ کرنا ہوتا ہے، یہ سب عبادات ہیں، تو کفارہ میں عبادت کی بھی شان ہے، اور عقوبت کی شان بھی ہے کیونکہ یہ کفارہ فعل ممنوع کے کرنے کی سزا کے طور پر واجب ہوا ہے، تو جب کفارہ میں عبادت وعقوبت دونوں جہتیں ہیں تو کفارہ کا سبب بھی ایسی چیز کو قرار دیں گے جس میں اباحت وممانعت دونوں جہتیں ہوں، جیسے قتلِ خطا کفارہ کا سبب ہے، تو قتلِ خطا میں اباحت وممانعت دونوں جہتیں ہیں، اباحت اس لئے ہے کہ خطأً قتل کرنے والا اصل میں شکار پر نشانہ لگا رہا تھا، اور یہ مباح ہے، اور تحری وتحقق کو چھوڑ دیا جس سے آدمی کو تیر لگ گیا، یہ ممنوع ہے، اسی طرح رمضان میں عمداً روزہ توڑ دینا کفارہ کا سبب ہے، عمداً افطار مباح تو اس لئے ہے کہ وہ اپنی حلال چیز کھا رہا ہے، اور ممانعت اس لئے ہے کہ اللہ کی مرضی کے خلاف کھا رہا ہے، بہر حال کفارہ میں جب عبادت اور عقوبت دونوں پہلو ہیں، تو اس کے سبب میں بھی اباحت اور ممانعت دونوں پہلو ہیں، اور اسی سبب کی طرف کفارہ کو مضاف کیا جاتا ہے، جیسے کفارۂ قتل، کفارۂ رمضان، اضافت سببیت کو بتاتی ہے کہ مضاف الیہ مضاف کا سبب ہے، جیسے کفارۂ قتل میں قتل سبب ہے، حج بیت اللہ میں بیت اللہ سبب ہے، صلوۃ الظہر میں ظہر کا وقت سبب ہے وغیرہ، اور معاملات (بیع، شراء، اجارہ، نکاح وغیرہ) کا سبب بقاء عالم کا معاملات سے متعلق ہونا ہے یعنی اللہ تعالیٰ عالم کی بقاء کا فیصلہ کر چکا ہے، اور بقاء عالم کا تقاضا ہے کہ بندے آپسی معاملات کا ارتکاب کرتے رہیں، تا کہ عالم باقی رہے، اور چلتا رہے، لہٰذا بقاءِ عالم کا تعلق معاملات کے ارتکاب سے ہے، تو بقاءِ عالم معاملات کا سبب ہوا --- اور ایمان کا سبب وہ آیات ودلائل ہیں جو عالم کے حادث ہونے پر دلالت

کرتے ہیں، وہ اس طرح کہ اللہ تعالی نے آفاق وانفس میں ایسے دلائل وعلامات رکھی ہیں، جو عالم کے حادث ہونے کو بتلاتے ہیں، کہ پورا عالم حادث ہے، پہلے نہیں تھا، بعد میں نہیں رہے گا، اور جو چیز حادث ہوتی ہے وہ صانع کی محتاج ہوتی ہے، لہٰذا ان کا بنانے والا کوئی ہے، اور جو بنانے والا ہے وہ سب کا مالک ہے، اور جب مالک ہے تو اس پر ایمان لانا واجب ہے، تو وہ آیات ودلائل ایمان باللہ کا سبب ٹھہرے۔

وانما الامر لالزام: -ایک اعتراض کا جواب ہے، بعض اصولیین اسباب کا سرے سے انکار کرتے ہیں ، اور کہتے ہیں کہ جب امر سے وجوب ثابت ہوجاتا ہے تو اسباب کی کیا ضرورت ہے؟ اگر اسباب سے بھی وجوب ثابت ہوگا تو تکرار لازم آئے گا کہ امر بھی سبب ہے اور اسباب بھی سبب ہیں تو تحصیل حاصل لازم آئے گا۔

مصنف علیہ الرحمہ اس کا جواب دیتے ہیں کہ یہاں دو چیزیں الگ الگ ہیں، ایک ہے نفسِ وجوب اور ایک ہے وجوبِ ادا، نفس وجوب تو اسباب سے ہوتا ہے اور وجوبِ ادا امر سے ہوتا ہے۔

جیسے کسی نے بیع کی تو مشتری پر ثمن کا نفسِ وجوب تو بیع سے ہوجائے گا، اور بائع جب مطالبہ کرے گا کہ میرا ثمن دو، تو اس سے ادا واجب ہوگی، تو نفسِ وجوب تو سبب یعنی بیع سے ہوا اور وجوبِ دا، بائع کے مطالبہ یعنی امر سے ہوا۔

یہ جو اصل ہم نے بتائی کہ نفسِ وجوب سبب سے ہوتا ہے، اور وجوبِ ادا امر سے ہوتا ہے، اس کی دلیل یہ ہے کہ فقہاء کا اس پر اجماع ہے کہ کوئی آدمی ایک دن رات سے کم مثلاً چار نمازوں کا وقت نیند کی حالت میں رہا، یا بیہوش رہا یا مجنون رہا تو اس پر نمازوں کی قضا واجب ہوگی، اور قضا ادا کی فرع ہے، تو معلوم ہوا کہ اس پر ادا واجب تھی، حالانکہ یہ امر اور خطاب کے اہل نہیں تھے، تو معلوم ہوا کہ ان پر وجوب امر سے نہیں ہوا ہے، کیونکہ یہ امر وخطاب کے اہل ہی نہ تھے تو لامحالہ ان پر وجوب سبب ہی سے ہوا ہے -- تو یہ بات ثابت ہوگئی کہ نفس وجوب سبب سے ہوتا ہے، اور وجوب ادا امر سے ہوتا ہے، تو تکرار یا تحصیلِ حاصل کا اعتراض لازم نہ آئے گا۔

فائدہ : مذکورہ عوارض اگر ایک دن رات سے زیادہ ہوگئے تو یہ معذور قرار دئے جائیں گے، نمازوں کی قضا واجب نہ ہوگی، امام شافعی علیہ الرحمہ نائم کے بارے میں تو وہی کہتے ہیں جو ہمارا مذہب ہے، البتہ جنون اور اغماء کے بارے میں ان کا مذہب یہ ہے کہ اگر جنون اور اغماء ایک نماز کا کامل وقت گھیر لیں تو اس نماز کی قضا واجب نہ ہوگی۔

وَاِنَّمَا یُعْرَفُ السَّبَبُ بِنِسْبَةِ الْحُكْمِ اِلَيْهِ وَتَعَلُّقِهٖ بِهٖ لِاَنَّ الْاَصْلَ فِیْ اِضَافَةِ الشَّیْءِ اِلَى الشَّیْءِ اَنْ یَّكُوْنَ سَبَبًا لَهٗ وَاِنَّمَا یُضَافُ اِلَى الشَّرْطِ مَجَازًا وَكَذَا اِذَا لَازَمَهٗ فَتَكَرَّرَ بِتَكَرُّرِهٖ دَلَّ اَنَّهٗ یُضَافُ اِلَيْهِ وَفِیْ صَدَقَةِ الْفِطْرِ اِنَّمَا جَعَلْنَا الرَّأْسَ سَبَبًا

وَالْفِطْرَ شَرْطًا مَعَ وُجُوْدِ الْاِضَافَةِ اِلَيْهِمَا لِاَنَّ وَصْفَ الْمَؤنَةِ يُرَجِّحُ الرَّأسَ فِیْ كَوْنِهٖ سَبَبًا وَتَكَرُّرُ الْوُجُوْبِ بِتَكَرُّرِ الْفِطْرِ بِمَنْزِلَةِ تَكَرُّرِ وُجُوْبِ الزَّكٰوةِ بِتَكَرُّرِ الْحَوْلِ لِاَنَّ الْوَصْفَ الَّذِیْ لِاَجْلِهٖ كَانَ الرَّأسُ سَبَبًا وَهُوَ الْمَؤنَةُ يَتَجَدَّدُ بِتَجَدُّدِ الزَّمَانِ كَمَا اَنَّ النَّمَاءَ الَّذِیْ لِاَجْلِهٖ كَانَ الْمَالُ سَبَبًا لِوُجُوْبِ الزَّكٰوة يَتَجَدَّدُ بِتَجَدُّدِ الْحَوْلِ فَيَصِيْرُ السَّبَبُ بِتَجَدُّدِ الْوَصْفِ بِمَنْزِلَةِ الْمُتَجدِّد بِنَفْسِهٖ وَعَلٰی هٰذَا تَكَرَّرَ الْعُشْرُ وَالْخِرَاجُ مَعَ اِتِّحَادِ السَّبَبِ ، وَهُوَ الْاَرْضُ النَّامِيَةُ فِی الْعُشْرِ حَقِيْقَةً بِالْخَارِجِ وَفِی الْخِرَاجِ حُكْمًا بِالتَّمَكُّنِ مِنَ الزِّرَاعَةِ۔

ترجمہ:- اور سبب پہنچانا جاتا ہے حکم کی اس کی طرف نسبت کرنے سے، اور حکم کے اس کے ساتھ متعلق ہونے سے، اس لئے کہ ایک چیز کی دوسری چیز کی طرف اضافت کرنے میں اصل یہ ہے کہ وہ چیز (مضاف الیہ) اس چیز (مضاف) کے لئے سبب ہو، اور شرط کی طرف اضافت کی جاتی ہے مجازاً، اور اسی طرح جب حکم کسی چیز کے ساتھ لازم ہو کہ اس کی تکرار سے حکم مکرر ہو تو یہ دلیل ہے اس بات کی کہ حکم اس چیز کی طرف مضاف ہے، اور صدقۂ فطر میں ہم نے راس کو سبب بنایا ہے اور فطر کو شرط، ان دونوں کی طرف اضافت کے پائے جانے کے باوجود، اس لئے کہ وصف مؤنت راس کو ترجیح دیتا ہے اس کے سبب ہونے میں، اور وجوب کا تکرار فطر کے تکرار سے بمنزلہ زکوۃ کے وجوب کی تکرار کے ہے حول (سال) کی تکرار سے، اس لئے کہ وہ وصف جس کی وجہ سے راس سبب ہے ---اور وہ مؤنت ہے---وہ متجدد ہوتا ہے زمانے کے تجدد سے، جیسا کہ وہ نما جس کی وجہ سے مال (نصاب) سبب ہے زکوۃ کے وجوب کے لئے ---وہ متجدد ہوتا ہے سال کے تجدد سے، تو سبب وصف کے تَجَدُّ دْ سے بمنزلہ مُتَجدِّ دْ بنفسہ کے ہوجائے گا، اسی اصل پر عُشر اور خراج مکرر ہوں گے سبب کے متحد ہونے کے باوجود اور وہ سبب ارضِ نامی ہے، عشر میں حقیقی پیداوار کے ساتھ اور خراج میں حکمًا پیداوار کے ساتھ (جو حاصل ہوتی ہے) زراعت پر قدرت سے۔

تشریح:- ماقبل میں بتایا کہ احکام کے لئے اللہ تعالی نے اسباب مقرر فرمائے ہیں، یہاں ان اسباب کی علامات ذکر کررہے ہیں، فرماتے ہیں کہ سبب کو پہنچاننے کی دو علامتیں ہیں۔

(۱) پہلی علامت یہ ہے کہ حکم کسی شئ کی طرف منسوب کیا جائے اور حکم اس شئ سے متعلق ہو تو یہ علامت ہے کہ وہ شئ اس حکم کا سبب ہے جیسے صلوۃ الظہر، صومِ رمضان، حج بیت اللہ، کفارۂ قتل، ان میں مضاف الیہ مضاف کا سبب ہے، کیونکہ ایک شی کی دوسری شی کی طرف اضافت میں اصل یہ ہے کہ مضاف الیہ مضاف کا سبب ہو، اس لئے کہ

اضافت اختصاص کو بتلاتی ہے کہ مضاف مضاف الیہ کے ساتھ خاص ہے، اور اختصاص میں سببیت اعلی درجہ ہے اس لئے مضاف الیہ مضاف کا سبب ہوگا۔

وانما یضاف الی الشرط: -ایک اعتراض کا جواب ہے جس کی تقریر یہ ہے کہ جب اضافت سببیت کی دلیل ہے تو کبھی حکم کی اضافت شرط کی طرف ہوتی ہے جیسے صدقۃ الفطر میں فطر (عید کا دن) شرط ہے تو اضافت کی وجہ سے فطر کو بھی سبب کہنا چاہیے۔

اس کا جواب دے رہے ہیں کہ چونکہ شرط کو سبب کے ساتھ مشابہت ہے، اس طریقہ پر کہ جیسے سبب کے پائے جانے پر حکم پایا جاتا ہے، ایسے ہی شرط کے پائے جانے پر بھی حکم پایا جاتا ہے، تو اس مشابہت کی وجہ سے کبھی حکم کی شرط کی طرف مجازاً اضافت کردی جاتی ہے، اور یہاں اضافت کے سببیت کی علامت ہونے میں حقیقت کا اعتبار ہے، مجاز کا اعتبار نہیں ہے، لہٰذا شرط کو سبب نہ کہیں گے۔

وکذا اذا لازمہ: -سببیت کی دوسری علامت بتلا رہے ہیں کہ جس طرح اضافت سببیت کی علامت ہے ، ایسے ہی ایک شی کا دوسری شی کے ساتھ ایسا لزوم ہو کہ اس کی تکرار سے اس شی میں بھی تکرار ہو یہ بھی دلیل وعلامت ہے کہ یہ شی اس کی طرف مضاف ومنسوب ہے، اور اضافت سببیت کی دلیل ہے، لہٰذا یہ لزوم بھی سببیت کی علامت ہے۔

وفی صدقۃ الفطر: -یہ عبارت بھی ایک اعتراض کا جواب ہے، جس کی تقریر یہ ہے کہ صدقہ کی اضافت راس اور فطر دونوں کی طرف ہوتی ہے، صدقۃ الراس بھی کہا جاتا ہے، اور صدقۃ الفطر بھی، تو آپ نے راس کو سبب قرار دیا، اور فطر کو شرط قرار دیا، ایسا کیوں؟ جب کہ اضافت دونوں کی سببیت کی مقتضی ہے۔

اس کا جواب دے رہے ہیں کہ آپ کی بات درست ہے، کہ اضافت کا تقاضا تو یہ ہے کہ راس اور فطر دونوں سبب ہوں، حالانکہ سبب تو ایک ہی ہوسکتا ہے تو ہم نے دونوں میں سے راس کو سبب بنانے میں ترجیح دیدی، ---وجہ ترجیح یہ ہے کہ صدقۂ فطر کا وجوب جو ہوا ہے وہ وصفِ مؤنت کی وجہ سے ہوا ہے، یعنی آدمی جس کا نفقہ اور خرچہ برداشت کرتا ہے، تو حدیث میں کہا کہ اس کا صدقۂ فطر کا خرچہ بھی برداشت کرلو --- تو صدقۂ فطر کا وجوب وصفِ مؤنت کی وجہ سے ہوا اور مؤنت راس میں ہے نہ کہ فطر میں، کیونکہ راس یعنی انسان کا نفقہ ہوتا ہے اس لئے راس کو ترجیح دی۔

وتکرر الوجوب بتکرر الفطر: -یہ بھی ایک اعتراض کا جواب ہے، جس کا حاصل یہ ہے کہ راس اور فطر میں فطر کو سبب بنانا انسب ہے کیونکہ فطر (عید کا دن) میں تکرار ہے، اور اس کی وجہ سے صدقہ میں بھی تکرار ہے، اور راس میں تکرار نہیں ہے، راس تو وہی ہے حالانکہ صدقہ مکرر ہوتا ہے تو فطر کو سبب بنانا چاہیے۔

اس کا جواب دے رہے ہیں کہ صدقۂ فطر میں تکرار، فطر کی تکرار سے نہیں ہے، بلکہ راس کی تکرار سے ہے، اور راس اگر چہ حقیقۃً ایک ہی ہے، مگر تقدیرًا اراس میں تکرار ہے، وہ اس طرح کہ راس جس وصف کی وجہ سے سبب بنا ہے اس وصف میں تکرار ہے، اور وہ وصف مؤنت ہے، اور مؤنت میں تکرار ہے کیونکہ ہر سال کا خرچہ الگ الگ ہوتا ہے، جب وصف میں تکرار ہوئی تو گویا سبب میں بھی حکمًا تکرار ہوگئی ـــ یہ بعینہٖ ایسا ہے جیسے وجوبِ زکوۃ کا سبب نصاب ہے، حالانکہ نصاب میں تکرار نہیں ہے، مگر زکوۃ میں ہر سال تکرار ہے، تو یہاں بھی وہی بات ہے کہ نصاب میں بھی حکمًا تکرار ہے، کیونکہ نصاب جس وصف کی وجہ سے سبب بنا ہے، اس وصف میں تکرار ہے، اور وہ وصفِ نماء ہے، اور نماء میں حولانِ حول سے تکرار ہوتی ہے، کیونکہ سال میں چار فصلیں گذرتی ہیں جس سے بھاؤ میں تفاوت ہوتا رہتا ہے تو جب سال پورا ہوگا تو نماء میں تکرار ہوئی، پچھلے سال کا نماء اور تھا، اس سال کا نماء اور ہے، تو نماء جو نصاب کا وصف ہے جب حولان حول سے اس میں تکرار اور تجدد ہوا تو گویا نصاب میں بھی تکرار ہوئی نصاب بھی متحدد ہوا ـــ خلاصہ یہ کہ سبب یعنی نصاب میں اگر چہ حقیقۃً تکرار و تجدد نہیں ہے، مگر اس کے وصفِ نماء میں جب سال گذرنے سے تجدد ہوا تو گویا سبب خود متجدد ہوگیا۔

وعلی هذا تکرر العشر: - وصف کے تکرار سے سبب میں حکمًا تکرار ہوتی ہے، اسی لئے عشر اور خراج کا سبب اگر چہ ایک ہی ہے، اس میں تکرار نہیں ہے، اور وہ سبب ہے ارض نامی، عشر میں تو حقیقۃً نماء ہو یعنی حقیقۃً پیداوار پر عشر واجب ہے نو حصے اپنے پاس رکھ کر دسواں حصہ عشر دے گا، اور خراج میں حقیقۃً نماء شرط نہیں ہے، حکمًا نماء کافی ہے یعنی زمین کا پیداوار کے قابل ہونا ـــ بہر حال عشر و خراج کا سبب ارضِ نامی ہے، جس میں تکرار نہیں ہے، پھر بھی عشر و خراج میں ہر سال تکرار ہوتی ہے ـــ کیونکہ یہاں بھی وہی بات ہے کہ سبب (زمین) اگر چہ ایک ہی ہے، مگر جس وصفِ نماء کی وجہ سے یہ سبب بنا ہے اس وصف میں تکرار ہے، کیونکہ ہر سال نماء الگ الگ ہے، تو وصف کی تکرار سے سبب میں بھی تقدیرًا تکرار ہو جائے گی، لہٰذا ارض نامیہ عشر و خراج کا سبب ہو جائے گی۔

فَصْلٌ فِی الْعَزِیْمَةِ وَالرُّخْصَةِ وَهِیَ فِیْ اَحْکَامِ الشَّرْعِ اِسْمٌ لِمَاهُوَ اَصْلٌ مِنْهَا غَیْرَ مُتَعَلِّقٍ بِالْعَوَارِضِ وَالرُّخْصَةُ اِسْمٌ لِمَابُنِیَ عَلٰی اَعْذَارِ الْعِبَادِ وَالْعَزِیْمَةُ اَقْسَامٌ اَرْبَعَةٌ فَرْضٌ وَوَاجِبٌ وَسُنَّةٌ وَنَفْلٌ فَالْفَرْضُ مَاثَبَتَ وُجُوْبُهٗ بِدَلِیْلٍ لَاشُبْهَةَ فِیْهِ وَحُکْمُهٗ اللُّزُوْمُ عِلْمًا وَتَصْدِیْقًا بِالْقَلْبِ وَعَمَلًا بِالْبَدَنِ حَتّٰی یُکَفَّرَ جَاحِدُهٗ وَیُفَسَّقَ تَارِکُهٗ بِلَاعُذْرٍ وَالْوَاجِبُ مَاثَبَتَ وُجُوْبُهٗ بِدَلِیْلٍ فِیْهِ شُبْهَةٌ

وَحُكْمُهٗ اللُّزُوْمُ عَمَلًا بِالْبَدَنِ لَا عِلْمًا عَلَى الْيَقِيْنِ حَتّٰى لَا يُكَفَّرَ جَاحِدُهٗ وَيُفَسَّقَ تَارِكُهٗ اِذَا اسْتَخَفَّ بِاَخْبَارِ الْاٰحَادِ وَاَمَّا مُتَاوِّلًا فَلَا۔

ترجمہ:- یہ فصل ہے عزیمت اور رخصت کے بیان میں، اور عزیمت شریعت کے احکام میں نام ہے اس حکم کا جو احکام میں سے اصل ہو، اور عوارض کے ساتھ متعلق نہ ہو، اور رخصت اس حکم کا نام ہے جو مبنی ہو بندوں کے اعذار پر، اور عزیمت کی چار قسمیں ہیں، فرض، واجب، سنت اور نفل، پس فرض وہ ہے جس کا وجوب ثابت ہو ایسی دلیل سے جس میں کوئی شبہ نہ ہو، اور فرض کا حکم لزوم ہے علم کے اعتبار سے، اور دل سے تصدیق کے اعتبار سے، اور بدن سے عمل کے اعتبار سے، یہاں تک کہ اس کے منکر کو کافر قرار دیا جائے گا، اور بغیر عذر کے اس کے تارک کو فاسق قرار دیا جائے گا، اور واجب وہ ہے جس کا وجوب ثابت ہو ایسی دلیل سے جس میں کچھ شبہ ہو، اور واجب کا حکم لزوم ہے بدن سے عمل کے اعتبار سے، نہ کہ علم یقینی کے اعتبار سے، یہاں تک کہ اس کے منکر کو کافر نہیں قرار دیا جائے گا اور اس کے تارک کو فاسق قرار دیا جائے گا جب کہ وہ اخبار آحاد کو ہلکا (کم درجہ) سمجھے، اور بہر حال تاویل کرنے والا پس نہیں (یعنی تاویل سے واجب کے ترک کرنے والے کو فاسق نہیں قرار دیا جائے گا)۔

تشریح:- شریعت کے احکامات دو طرح کے ہیں، ایک کو عزیمت کہتے ہیں اور دوسرے کو رخصت کہتے ہیں، عزیمت اس حکم کو کہتے ہیں جو اصل ہو، ابتدا ہی سے مشروع ہو، عوارض سے وہ حکم متعلق نہ ہو، اور رخصت اس حکم کو کہتے ہیں جو ابتداء سے مشروع نہ ہو بلکہ بندوں کے اعذار پر مبنی ہو، — جیسے رمضان میں روزہ کا حکم عزیمت ہے، اور سفر اور مرض کی وجہ سے روزہ چھوڑنا یہ رخصت ہے۔

عزیمت کی چار قسمیں ہیں، (۱) فرض (۲) واجب (۳) سنت (۴) نفل، ان میں تمام اقسام داخل ہیں، حرام، مکروہ وغیرہ بھی، حرام فرض میں داخل ہو جائے گا، اگر دلیل قطعی سے ثبوت ہے، ورنہ واجب میں داخل ہو جائے گا، مکروہ سنت میں داخل ہو جائے گا کیونکہ مکروہ کا ترک سنت ہے، اور مباح نفل میں داخل ہو جائے گا۔

فرض اس حکم کو کہتے ہیں جس کا ثبوت ایسی دلیل سے ہو جس میں شبہ نہ ہو، یعنی دلیلِ قطعی سے ثبوت ہو، جیسے کتاب اللہ، سنت متواترہ، اور اجماع، فرض کی مثال جیسے ایمان، نماز، روزہ، زکوۃ اور حج وغیرہ،

فرض کا حکم لزوم ہے علم کے اعتبار سے یعنی فرض کا علم قطعی اور یقینی حاصل ہو جائے، اور دل سے تصدیق بھی لازم ہے اور اس پر عمل بھی لازم ہے — لہٰذا اس کا منکر کافر ہو جائے گا، اور عمل بھی لازم ہے، اس لئے بغیر عذر کے چھوڑنے والا فاسق ہوگا۔

اور واجب اس حکم کو کہتے ہیں جس کا ثبوت ایسی دلیل سے ہو جس میں کچھ شبہ ہو یعنی دلیل ظنی سے ثبوت ہو، پھر شبہ چاہے دلیل کے ثبوت میں ہو جیسے خبر واحد یا دلیل کی دلالت میں شبہ ہو جیسے عام مخصوص منہ البعض، مجمل، مؤول۔

واجب کا حکم یہ ہے کہ اس پر عمل لازم ہے، لیکن یہ دلیل میں شبہ کے سبب مفید یقین نہیں ہوتا، نہ اس پر اعتقاد لازم ہوتا ہے، اس لئے اس کا منکر کافر نہ ہوگا، البتہ اس کا تارک فاسق ہوگا، اگر وہ خبر واحد کو کم درجہ کی دلیل سمجھ رہا ہو، — لیکن اگر وہ خبر واحد کو ہلکا سمجھے یعنی حقیر سمجھے تو کافر ہو جائے گا، کیونکہ شریعت کے ادنیٰ حکم کی اہانت کفر ہے — اور اگر وہ خبر واحد میں تاویل کر کے عمل کو چھوڑ رہا ہے جیسے وہ کہے کہ ضعیف ہے، کتاب اللہ کے مخالف ہے، تو اس طرح واجب پر عمل چھوڑنے سے فاسق بھی نہ ہوگا، کیونکہ تاویل کرنے والا تحقیق سے عمل چھوڑ رہا ہے نہ کہ ہوائے نفس سے۔

وَالسُّنَّةُ اَلطَّرِيْقَةُ الْمَسْلُوْكَةُ فِى الدِّيْنِ وَحُكْمُهَا اَنْ يُطَالَبَ الْمَرْءُ بِاِقَامَتِهَا مِنْ غَيْرِ اِفْتِرَاضٍ وَلَاوُجُوْبٍ لِاَنَّهَا طَرِيْقَةٌ اُمِرْنَا بِاِحْيَائِهَا فَيَسْتَحِقُّ اللَّائِمَةَ بِتَرْكِهَا وَالسُّنَّةُ نَوْعَانِ سُنَّةُ الْهُدٰى وَتَارِكُهَا يَسْتَوْجِبُ اِسَاءَةً وَكَرَاهَةً وَالزَّوَائِدُ وَ تَارِكُهَا لَا يَسْتَوْجِبُ اِسَاءَةً وَكَرَاهَةً كَسِيَرِالنَّبِيِّ عَلَيْهِ السَّلَامُ فِى قِيَامِهٖ وَقُعُوْدِهٖ وَلِبَاسِهٖ وَعَلٰى هٰذَا تُخَرَّجُ الْاَلْفَاظُ الْمَذْكُوْرَةُ فِىْ بَابِ الْاَذَانِ مِنْ قَوْلِهٖ يَكْرَهُ اَوْقَدْ اَسَاءَ اَوْلَابَاسَ بِهٖ وَحَيْثُ قِيْلَ يُعِيْدُ فَذٰلِكَ مِنْ حُكْمِ الْوُجُوْبِ وَالنَّفْلُ اِسْمٌ لِلزِّيَادَةِ فَنَوَافِلُ الْعِبَادَاتِ زَوَائِدُ مَشْرُوْعَةٌ لَنَا لَا عَلَيْنَا وَحُكْمُهٗ اَنَّهٗ يُثَابُ الْمَرْءُ عَلٰى فِعْلِهٖ وَلَايُعَاقَبُ عَلٰى تَرْكِهٖ وَيَضْمَنُ بِتَرْكِهٖ بِالشُّرُوْعِ عِنْدَنَا لِاَنَّ الْمُؤَدّٰى صَارَلِلّٰهِ تَعَالٰى مُسَلَّمًا اِلَيْهِ وَهُوَ كَالنَّذْرِ صَارَلِلّٰهِ تَسْمِيَةً لَافِعْلًا ثُمَّ وَجَبَ لِصِيَانَتِهٖ اِبْتِدَاءُ الْفِعْلِ فَلَاَنْ يَجِبَ لِصِيَانَةِ اِبْتِدَاءِ الْفِعْلِ بَقَاءُهٗ اَوْلٰى۔

ترجمہ:- اور سنت وہ طریقہ ہے جو رائج ہو دین میں، اور سنت کا حکم یہ ہے کہ آدمی سے مطالبہ کیا جائے گا اس کو قائم کرنے کا بغیر وجوب کے، اس لئے کہ سنت ایسا طریقہ ہے جس کو زندہ کرنے کا ہمیں حکم دیا گیا ہے، پس ہم ملامت کے مستحق ہوں گے اس کو چھوڑنے سے۔

اور سنت دو قسم پر ہے، سنتِ ہدیٰ اور اس کو چھوڑنے والا سزا اور ملامت کا مستحق ہوگا، اور سنتِ زوائد اور اس کا چھوڑنے والا سزا اور ملامت کا مستحق نہ ہوگا جیسے رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کی عادتیں، آپ کے قیام، قعود اور لباس میں، اور اسی پر تخریج کی جائے گی ان الفاظ کی جو مبسوط کے باب الاذان میں مذکور ہیں یعنی امام محمد علیہ الرحمہ کا قول يَكْرَهُ یا قَدْ اَسَاءَ

یا لَا بَأسَ بِهٖ، اور کسی جگہ کہا گیا ہے وَیُعِیْدُ پس یہ وجوب کا حکم ہے۔

اور نفل نام ہے زیادتی کا پس عبادات کے نوافل ایسے زوائد ہیں جو مشروع ہیں ہمارے فائدہ کے لئے، نہ کہ ہمارے ذمہ میں ہیں، اور نفل کا حکم یہ ہے کہ آدمی کو اس کے کرنے پر ثواب دیا جائے گا، اور اس کے چھوڑنے پر سزا نہیں دی جائے گی، اور اس کو شروع کر کے چھوڑ دینے سے ضامن ہوگا ہمارے نزدیک، اس لئے کہ جو حصہ ادا کر دیا گیا وہ اللہ کے لئے ہو گیا درانحالیکہ وہ اللہ کی طرف سپرد کیا جا چکا ہے، اور یہ (نفل کو شروع کر دینا) نذر کی طرح ہے جو اللہ کے لئے ہو جاتی ہے نام لینے کے اعتبار سے، نہ کہ فعل کے اعتبار سے، پھر واجب ہوگئی نذر کی حفاظت کے لئے فعل کی ابتدا تو البتہ یہ کہ واجب ہو جائے ابتداءِ فعل کی حفاظت کے لئے اس کا بقا، یہ بدرجہ اولی ہوگا۔

تشریح:۔ سنت اس پسندیدہ طریقہ کو کہتے ہیں جو دین میں رائج ہو، چاہے اسے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے رائج کیا ہو یا آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے صحابہ نے، امام شافعیؒ کے نزدیک سنت صرف اس طریقہ کو کہا جاتا ہے جو رسول اللہ نے رائج کیا ہو، اصل میں احناف وشوافع کا اس میں اختلاف ہے کہ غیر نبی کے طریقہ پر سنت کا اطلاق ہوتا ہے یا نہیں، امام شافعی کے نزدیک بغیر قرینہ کے غیر نبی کے طریقہ پر سنت کا اطلاق نہیں ہوتا ہے، احناف کے نزدیک سنت عام ہے سب پر اس کا اطلاق ہوتا ہے، احناف کی دلیل وہ حدیث ہے جس میں صحابہ کے لئے حضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے سنت کا لفظ استعمال کیا ہے، علیکم بسنتی وسنة الخلفاء الراشدین، اسی طرح حدیث ہے مَنْ سَنَّ سُنَّةً حَسَنَةً فلهٗ اَجْرُهَا واَجْرُ من عَمِلَ بِهَا میں سنت عام ہے۔

سنت کا حکم یہ ہے کہ اس کی ادائیگی کا انسان سے مطالبہ کیا جاتا ہے بغیر فرض و وجوب کے، یعنی یہ فرض اور واجب تو نہیں لیکن بندہ سے اس کی ادائیگی کا مطالبہ ہے کیونکہ سنت کے احیاء کا ہمیں حکم ہے، لہٰذا چھوڑنے پر بندہ سزا اور ملامت کا مستحق ہے، اللہ تعالی کا ارشاد ہے "ما اٰتاکم الرسول فخذوه ومانهاکم عنه فانتهوا" حضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا ارشاد ہے من اطاعنی دخل الجنة، وغیرہ۔

پھر سنت کی دو قسمیں ہیں (۱) سنتِ ہدی جیسے جماعت، اذان اقامت وغیرہ، اس سنت کو چھوڑنے والا سزا اور ملامت کا مستحق ہوتا ہے، اسی لئے علماء نے لکھا ہے کہ کسی جگہ کے باشندے سنتِ ہدی کو چھوڑنے پر اصرار کریں تو ان کے ساتھ جہاد کیا جائے گا۔

(۲) سنت زوائد جیسے آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی عادات قیام، قعود اور لباس وغیرہ میں، آپ کیسے بیٹھتے تھے، آپ کیسے کھاتے تھے، آپ کا قیام کیسا ہوتا تھا وغیرہ عادات، یہ سنتِ زوائد ہیں، اس کا چھوڑنے والا سزا اور ملامت کا مستحق نہیں ہوتا، البتہ عمل کرنے پر ثواب کا مستحق ہوتا ہے۔

وعلی هذا تخرج: - جب سنت کی دو قسمیں ہیں تو اسی پر ان الفاظ کی تخریج ہوگی جو امام محمدؒ نے مبسوط کے باب الاذان میں ذکر فرمائے ہیں، کسی جگہ یَکْرَہُ کا لفظ ہے، ویکرہ الاذان قاعدًا — کسی جگہ اَسَاءَ کا لفظ ہے وان صلی اھل مصرٍ بجماعة بغیر اذانٍ فَقَدْ اَسَاءَ — کسی جگہ لا بأس بہ کا لفظ ہے لا بأس بِاَنْ یؤذن رَجُلٌ ویقیم آخر — تو جہاں یکرہ اور اساء ہے وہاں سنتِ مؤکدہ اور سنت ہدی کا ترک مراد ہے، اور جہاں لا بأس ہے وہاں سنتِ زوائد کا ترک مراد ہے، — اور کسی جگہ یُعِیْدُ کا لفظ بھی ہے تو اس سے وجوب مراد ہے۔

والنفل اسم للزیادۃ: - چوتھی قسم نفل ہے، نفل کے معنی زیادتی کے ہیں تو نفل عبادتیں ہمارے اوپر زائد ہیں، جو ہمارے فائدے کے لئے شریعت نے مشروع کی ہیں، وہ ہمارے اوپر لازم نہیں ہیں۔

نفل کا حکم یہ ہے کہ بندہ کو اس کے کرنے پر ثواب ملے گا نہ کرنے پر عقاب نہ ہوگا۔

ویضمن بترکہ بالشروع: - مصنف علیہ الرحمۃ ایک اختلافی مسئلہ چھیڑ رہے ہیں کہ اگر کسی نے نفل شروع کر کے اس کو توڑ دیا تو اس پر قضاء ہے یا نہیں؟ امام شافعی علیہ الرحمۃ فرماتے ہیں کہ قضا نہیں ہے، کیونکہ ابتداءً نفل بندہ پر نہیں تو بقاءً بھی لازم نہیں ہے، یعنی ابتداءً جیسے بندہ کو اختیار ہے کہ کرے یا نہ کرے تو اسی طرح کرنے کے بعد بقاء میں بھی اختیار ہے چاہے تو باقی رکھے یا توڑے، لہٰذا توڑ سکتا ہے — اور احناف کے نزدیک نفل کو شروع کر کے توڑ دینے سے قضا لازم آئے گی، کیونکہ بندہ نے نفل شروع کر کے جو حصہ ادا کر دیا، وہ اللہ کے سپرد ہو گیا، اور جو حصہ اللہ کے سپرد ہوا اس کی حفاظت ضروری ہے، اور اس کی حفاظت کی شکل یہی ہے کہ باقی حصہ بھی پورا کر لے، تاکہ تام ہو جائے، اگر تام نہ کیا تو اس کی حفاظت نہ ہوئی، لہٰذا مُؤَدّٰی کو باطل ہونے سے بچانے کے لئے اس کو پورا کرنا لازم ہے، اگر پورا نہ کیا اور توڑ دیا تو قضا سے اس کو تام کرے۔

وھو کالنذر: - مصنف علیہ الرحمۃ کہتے ہیں نفل کو شروع کرنا ایسا ہے جیسے نذر ماننا، کسی نے نذر مانی کہ میں اللہ کے لئے دو رکعت نماز پڑھونگا، تو بندے کے کہنے سے یہ نذر اللہ کے لئے ہو گئی، یہ نذر اللہ کے لئے صرف ذکرًا اور تسمیۃً ہوئی نہ کہ فعلاً، کیونکہ فعل تو بندے نے ابھی نہیں کیا ہے، صرف نام لیا ہے، زبان سے تذکرہ کیا ہے تو یہ نذر صرف تذکرہ اور نام لینے کے اعتبار سے اللہ کے لئے ہو گئی — پھر اس زبانی ذکر اور قولی ذکر کی حفاظت ضروری ہے، اس کی حفاظت کے لئے فعل کی ابتدا ضروری ہے، کہ بندہ دو رکعت فعلاً شروع کر دے تاکہ ذکرًا اور قولاً جو اس نے نذر مانی تھی اس کی حفاظت ہو جائے — تو جب نذر ماننے والے کے قولی ذکر کی حفاظت کے لئے فعل کی ابتداء واجب ہے تو ابتداءِ فعل کی حفاظت کے لئے اس کی بقاء بدرجۂ اولی واجب ہوگی، اور نفل شروع کرنے والا ابتداءِ فعل کر چکا ہے تو اس پر اس کی بقاء بدرجہ اولی واجب ہوگی، لہٰذا شروع فی النفل نذر کی طرح ہو گیا، بلکہ نذر سے ایک درجہ اوپر ہے۔

وَاَمَّا الرُّخَصُ فَاَنْوَاعٌ اَرْبَعَةٌ نَوْعَانِ مِنَ الْحَقِيْقَةِ اَحَدُهُمَا اَحَقُّ مِنَ الْاٰخَرِ وَنَوْعَانِ مِنَ الْمَجَازِ اَحَدُهُمَا اَتَمُّ مِنَ الْاٰخَرِ فَاَمَّا اَحَقُّ نَوْعَيِ الْحَقِيْقَةِ فَمَا اسْتُبِيْحَ مَعَ قِيَامِ الْمُحَرِّمِ وَقِيَامِ حُكْمِهٖ جَمِيْعًا مِثْلُ اِجْرَاءِ الْمُكْرَهِ بِمَا فِيْهِ الْجَاءٌ كَلِمَةَ الشِّرْكِ عَلٰى لِسَانِهٖ وَاِفْطَارِهٖ فِىْ نَهَارِ رَمَضَانَ وَاِتْلَافِهٖ مَالَ الْغَيْرِ وَجِنَايَتِهٖ عَلَى الْاِحْرَامِ وَتَنَاوُلِ الْمُضطَرِّ مَالَ الْغَيْرِ وَتَرْكِ الْخَائِفِ عَلٰى نَفْسِهٖ الْاَمْرَ بِالْمَعْرُوْفِ وَحُكْمُهٗ اَنَّ الْاَخْذَ بِالْعَزِيْمَةِ اَوْلٰى وَاَمَّا النَّوْعُ الثَّانِىْ فَمَا يُسْتَبَاحُ مَعْ قِيَامِ السَّبَبِ وَتَرَاخِيْ حُكْمِهٖ كَفِطْرِ الْمَرِيْضِ وَالْمُسَافِرِ يُسْتَبَاحُ مَعَ قِيَامِ السَّبَبِ وَتَرَاخٰى حُكْمُهٗ فِيْهِمَا وَلِهٰذَا صَحَّ الْاَدَاءُ مِنْهُمَا وَلَوْمَاتَا قَبْلَ اِدْرَاكِ عِدَّةٍ مِنْ اَيَّامٍ اُخَرَ لَمْ يَلْزَمْهُمَا الْاَمْرُ بِالْفِدْيَةِ وَحُكْمُهٗ اَنَّ الصَّوْمَ اَفْضَلُ عِنْدَ نَا لِكَمَالِ سَبَبِهٖ وَتَرَدُّدٍ فِى الرُّخْصَةِ فَالْعَزِيْمَةُ تُؤَدِّىْ مَعْنَى الرُّخْصَةِ مِنْ حَيْثُ تَضَمُّنِهَا يُسْرَمُوَا فَقَةِ الْمُسْلِمِيْنَ اِلَّا اَنْ يَخَافَ الْهَلَاکَ عَلٰى نَفْسِهٖ فَلَيْسَ لَهٗ اَنْ يَبْذُلَ نَفْسَهٗ لِاِقَامَةِ الصَّوْمِ لِاَنَّ الْوُجُوْبَ عَنْهُ سَاقِطٌ بِخِلَافِ النَّوْعِ الْاَوَّلِ۔

ترجمہ:۔ اور بہرحال رخصتیں پس وہ چار قسم پر ہیں، دو قسمیں حقیقت کی ہیں، جن میں سے ایک دوسری سے اقوی ہے، اور دو قسمیں مجاز کی ہیں، ان دونوں میں سے ایک دوسری سے اتم ہے۔

پس بہرحال حقیقت کی دو قسموں میں سے اقوی قسم پس وہ ہے جس کے ساتھ مباح کا سا معاملہ کیا جائے مُحَرِّم (حرام کرنے والی دلیل) اور اس کے حکم کے قیام کے باوجود، جیسے جاری کرنا کلمۂ شرک کو اپنی زبان پر اس شخص کا جس کو مجبور کیا گیا ہو ایسی چیز کے ساتھ جس میں الجاء ہو، اور اس کا افطار کرنا رمضان کے دن میں، اور اس کا تلف کرنا دوسرے کے مال کو، اور اس کا جنایت کرنا احرام پر، اور مضطر کا کھانا غیر کے مال کو، اور اپنی جان پر خوف کرنے والے کا چھوڑ دینا امر بالمعروف کو ـــــ اور اس قسم کا حکم یہ ہے کہ عزیمت پر عمل کرنا اولی ہے۔

اور بہرحال دوسری قسم پس وہ فعل ہے جس کو مباح قرار دیا جائے قیام سبب کے باوجود اور اس کا حکم مؤخر ہو جائے جیسے مریض اور مسافر کا افطار مباح ہے قیام سبب کے باوجود، اور سبب کا حکم مؤخر ہے ان دونوں کے حق میں،

اوراسی وجہ سے ان دونوں کی طرف سے ادا صحیح ہے، اوراگر یہ دونوں "عدة من ايام أُخَر" کے پانے سے پہلے مر گئے تو ان دونوں پر فدیہ کا امر لازم نہ ہوگا۔

اوراس قسم کا حکم یہ ہے کہ روزہ ہمارے نزدیک افضل ہے روزہ کے سبب کے کامل ہونے کی وجہ سے اور رخصت میں تردد کی وجہ سے، پس عزیمت رخصت کے معنی کو ادا کرتی ہے عزیمت کے موافقتِ مسلمین کے یُسر کو شامل ہونے کی وجہ سے، مگر یہ کہ وہ اپنی جان پر ہلاکت کا خوف کرے تو اس کے لئے جائز نہیں کہ وہ اپنے نفس کو ہلاک کرے روزہ قائم کرنے کے لئے اس لئے کہ وجوب اس سے ساقط ہے، برخلاف پہلی قسم کے۔

تشریح:۔ رخصت کی چار قسمیں ہیں، دو حقیقتِ رخصت کی اور دو مجازِ رخصت کی، حقیقتِ رخصت کی دو قسموں میں اول اقوی اور اولی ہے اور ثانی اس سے کم درجہ کی ہے، ـــ اور مجازِ رخصت کی دو قسموں میں اول تام ہے اور دوسری ناقص ہے۔

اس اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ لفظ رخصت کا اطلاق بطور حقیقت ہوگا یا بطور مجاز، اگر عزیمت موجود ہے تو اس کے مقابلہ میں رخصت کا اطلاق حقیقت ہوگا، اس کو رخصتِ حقیقیہ کہیں گے، پھر اگر عزیمت تمام اعتبارات سے موجود ہو تو رخصت بھی تمام اعتبارات سے موجود ہوگی، یہ حقیقتِ رخصت کی قسمِ اول ہے، اور اگر عزیمت بعض اعتبارات سے موجود ہے تو رخصت بھی بعض اعتبارات سے موجود ہوگی، یہ حقیقتِ رخصت کی قسم ثانی ہے، جو اول کے مقابلہ میں کم درجہ ہے۔

اور اگر عزیمت موجود نہ ہو اور رخصت کا لفظ بولا جائے تو رخصت کا اطلاق مجازاً ہے، اس کو رخصتِ مجازیّہ کہیں گے، پھر اگر رخصت کا اطلاق ہو اور اس کے مقابل میں عزیمت بالکلیہ مفقود ہو تو یہ رخصتِ مجاز کی پہلی قسم ہے جو رخصتِ مجاز ہونے میں تام ہے، اور اگر رخصت کا لفظ بولا جائے اور اس کے مقابل میں عزیمت بعض مادوں میں ہو بعض میں نہ ہو تو یہ رخصتِ مجاز کی دوسری قسم ہے، جو رخصتِ مجاز ہونے میں اول سے ناقص ہے۔

حقیقتِ رخصت کی پہلی قسم یہ ہے کہ مُحرِّم یعنی حرام کرنے والی دلیل اور اس کا حکم یعنی حرمت دونوں موجود ہیں، اس کے باوجود اس چیز کے ساتھ مواخذہ ساقط ہونے میں مباح جیسا معاملہ کیا جائے، یعنی شریعت نے اس کو مباح قرار دیکر رخصت دیدی ــــ تو مُحرِّم اور حرمت کے پائے جانے کی وجہ سے اس شیٔ کا ارتکاب نہ کرنا یہ عزیمت ہے، مگر اس کے باوجود کسی عذر کی وجہ سے شریعت نے اس کی اجازت دیدی ہے یہ رخصت ہے، اور چونکہ عزیمت موجود ہے، اس لئے رخصت کا اطلاق حقیقت ہے، اور عزیمت من کل الوجوہ ہے، اس لئے یہ حقیقتِ رخصت کا اقوی درجہ ہے، یہاں وہ حرام چیز مباح کے درجہ میں ہوگئی، اس کی چند مثالیں۔

پہلی مثال کسی کو کلمہ شرک کہنے پر جان کی یا عضو کی دھمکی دیکر مجبور کیا گیا تو اس کے لئے زبان سے کلمہ کفر کہنے کی رخصت ہے بشرطیکہ دل مطمئن ہو،--- تو یہاں مُحرِّم یعنی کفر وشرک کو حرام کرنے والی دلیلیں موجود ہیں، وہ نصوص جن سے حرمت ثابت ہوتی ہے اور حکم یعنی حرمت بھی موجود ہے بالا جماع کفر وشرک حرام ہے --- تو یہاں کلمہ کفر کی اگر چہ رخصت ہے مگر عزیمت اولی ہے، لہٰذا اگر کسی نے زبان سے بھی کلمہ کفر نہیں کہا اور جان دیدی تو اس کو شہادت کا درجہ ملے گا۔

دوسری مثال روزہ دار کو رمضان میں روزہ توڑے پر مجبور کیا گیا تو اس کو روزہ توڑنے کی رخصت ہے، حالانکہ یہاں مُحرِّم یعنی شہود شہر اور حرمت موجود ہے، لیکن عزیمت رخصت سے اولی ہے، لہٰذا اگر عزیمت پر عمل کیا اور جان چلی گئی تو شہید ہوگا۔

تیسری مثال اگر کوئی آدمی دوسرے کے مال کو ہلاک کرنے پر مجبور کیا گیا تو اس کو مال ہلاک کرنے کی رخصت ہے، حالانکہ یہاں مُحرِّم اور حرمت دونوں موجود ہیں، کیونکہ اگر دوسرے کا مال ہلاک نہیں کرتا ہے تو اس کا حق ضائع ہو رہا ہے یعنی اس کی جان جا رہی ہے، اور دوسرے کا مال تلف کرنے میں دوسرے کا حق ضمان کی شکل میں باقی رہتا ہے، یعنی دوسرے کا مال تلف کرنے سے اس کی تلافی ضمان سے ہوسکتی ہے، اس لئے شریعت نے مال تلف کرنے کی رخصت دی مگر عزیمت یہاں بھی اولی ہے، چنانچہ اگر اس نے دوسرے کا مال تلف نہیں کیا اور جان چلی گئی تو شہید ہوگا۔

چوتھی مثال احرام کی حالت میں جنایت کرنے پر مجبور کیا گیا تو جنایت کرنے کی رخصت ہے حالانکہ مُحرِّم اور حرمت دونوں موجود ہیں، کیونکہ یہاں بھی جنایت نہ کرنے کی صورت میں بندہ کا حق فوت ہو رہا ہے، یعنی اس کی جان چلی جائے گی اور جنایت کرنے میں اللہ کا حق تاوان کی شکل میں باقی ہے، یعنی اللہ کا حق فوت ہونے سے اس کی تلافی تاوان سے ہوسکتی ہے، اس لئے شریعت نے رخصت دی --- مگر یہاں بھی عزیمت اولی ہے۔

پانچویں مثال اگر کوئی شخص بھوک سے بیقرار ہو گیا، جان جانے کا خطرہ ہے تو بقدرِ ضرورت دوسرے کا مال کھانے کی رخصت ہے، حالانکہ یہاں بھی مُحرِّم وحرمت موجود ہیں، کیونکہ نہ کھانے سے وہ مر جائے گا، اس کا حق فوت ہو رہا ہے اور کھانے سے مالک کا حق فوت نہیں ہوتا، ضمان کی شکل میں باقی رہتا ہے، اس لئے شریعت نے رخصت دی مگر یہاں بھی عزیمت اولی ہے۔

چھٹی مثال کسی نے جان کے ڈر سے ظالم حاکم کے سامنے امر بالمعروف ترک کر دیا تو اس کی رخصت ہے حالانکہ محرم (وعید) اور حرمت موجود ہیں، کیونکہ رخصت پر عمل نہ کرنے میں اس کا حق فوت ہو رہا ہے یعنی وہ قتل

ہو جائے گا اور عزیمت چھوڑنے میں اللہ کا حق باقی ہے کیونکہ وہ ترکِ امر بالمعروف کی حرمت کا اعتقاد رکھتا ہے، تو اس کے حق کی وجہ سے شریعت نے رخصت دی، یہاں بھی عزیمت اولی ہے، اگر وہ عزیمت پر عمل سے مر گیا تو شہید ہوگا۔

واما النوع الثانی: -حقیقتِ رخصت کی دوسری قسم وہ ہے جو سبب کے قیام کے باوجود مباح قرار دی جائے اور اس کا حکم مؤخر ہو جائے، یعنی حرمت کا سبب موجود ہے مگر عذر کی وجہ سے اس کا حکم مؤخر ہو گیا اور فی الحال بندہ کے لئے وہ فعل مباح قرار دیا یہ رخصت کی دوسری قسم ہے -- پہلی قسم میں مُحرِّم اور حرمت دونوں موجود ہیں، اور دوسری قسم میں مُحرِّم تو موجود ہے، مگر اس کا حکم یعنی حرمت مؤخر ہوگئی اس لئے یہ دوسری قسم رخصتِ حقیقیہ ہونے میں پہلی قسم سے کمتر ہے، پہلی قسم اقوی ہے، کیونکہ اس میں محرم اور حرمت دونوں موجود ہیں، اور یہاں صرف مُحرِّم موجود ہے اور حُرمت مؤخر ہوگئی۔

اس کی مثال جیسے رمضان میں مریض اور مسافر کو افطار کی رخصت ہے، حالانکہ مُحرِّم یعنی ماہِ رمضان موجود ہے، مگر اس کا حکم یعنی حرمت کو عدۃ من ایام اخر تک مؤخر کر دیا گیا یعنی مرض اور سفر تک رمضان میں افطار حرام نہ ہوگا --- اور چونکہ مُحرِّم یعنی شہودِ شہر موجود ہے، اس لئے مریض اور مسافر اگر رمضان کا روزہ ادا کریں گے تو صحیح ہے، --- اور چونکہ حکم عدۃ من ایام اخر تک مؤخر ہے، اس لئے اگر یہ دونوں عدۃ من ایام اخر سے پہلے مر گئے جیسے رمضان ختم ہوتے ہی مر گئے تو ان دونوں پر فدیہ کی وصیت بھی لازم نہ ہوگی، کیونکہ اگر حکم مؤخر نہ ہوتا اور فی الحال وجوب ادا ہوتا، تو مرتے وقت وصیت لازم ہوتی، لیکن یہاں ان دونوں کے حق میں حکم مؤخر تھا اور وہ وقت انہوں نے نہیں پایا، لہٰذا وصیت لازم نہ ہوگی۔

وحکمہ ان الصوم: -حقیقتِ رخصت کی اس دوسری قسم کا حکم یہ ہے کہ ہمارے نزدیک عزیمت پر عمل کرنا اولی ہے، لہٰذا مریض و مسافر کے لئے باوجود رخصت کے روزہ رکھنا اولی ہے، --- امام شافعی کے نزدیک رخصت اولی ہے، امام شافعی کی دلیل یہ ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے رمضان میں روزہ رکھنے والوں کے بارے میں فرمایا اولئک العصاۃ اولئک العصاۃ --- اور ایک حدیث میں فرمایا لیس من البر الصیام فی السفر --- ہماری طرف سے جواب یہ ہے کہ دونوں حدیثیں جہاد پر محمول ہیں، جہاد میں افطار روزہ سے اولی ہے۔

ہماری دلیل یہ ہے کہ عزیمت اولی ہے، پہلی بات تو یہ ہے کہ کامل سبب یعنی شہودِ شہر موجود ہے، اگرچہ شریعت نے حکم کو مؤخر کیا ہے مگر یہ جلدی ادائیگی سے مانع نہیں ہے، جیسے ایک مہینہ کے ادھار پر کوئی چیز خریدی، تو اگرچہ ثمن ایک مہینہ کے بعد لازم ہوگا لیکن اگر کوئی جلدی دینا چاہے تو دے سکتا ہے۔

دوسری دلیل یہ ہے کہ رخصت میں تردد ہے، اس لیے کہ رخصت ہوتی ہے آسانی کے لئے اور یہاں افطار میں

آسانی متعین نہیں ہے، کیونکہ جیسے روزہ نہ رکھ کر آسانی ہوسکتی ہے، ایسے ہی روزہ رکھنے میں بھی آسانی ہے، اس لیے کہ ابھی تمام مسلمانوں کے ساتھ روزہ رکھنا آسان ہے، بعد میں اکیلے کو روزہ رکھنا بھاری معلوم ہوگا، غرض عزیمت میں بھی رخصت والے معنی یعنی یسر وسہولت ہوسکتی ہے، لہٰذا جب یسر رخصت میں بھی ہے اور عزیمت میں بھی تو عزیمت پر عمل اولی ہے، چونکہ اس سے حق اللہ کی ادائیگی ہوگی اور رخصت میں بندہ کا اپنا حق ہے اور بندہ کے اپنے حق کے مقابلہ میں حق اللہ کی ادائیگی اولی ہے، جب کہ اس میں رخصت کے معنی بھی پائے جاتے ہیں۔ــــ مگر ہاں اتنا تکلف نہ کرے کہ جان کا خطرہ ہوجائے، اگر جان تلف ہونے کا خطرہ ہو تو بندہ کے لئے رخصت پر عمل ضروری ہے، کیونکہ وجوب تو بندہ سے بہرحال ساقط ہے، لہٰذا روزہ نہ رکھے، اگر روزہ سے جان چلی گئی تو گنہگار رہوگا، برخلاف پہلی قسم کے کہ اس میں وجوب ساقط نہیں تھا، رخصت کے باوجود حرمت تھی، لہٰذا اس میں اگر بندہ نے عزیمت پر عمل کیا اور مرگیا تو شہید کا درجہ حاصل کرے گا۔

وَاَمَّا اَتَمُّ نَوْعَيِ الْمَجَازِ فَمَا وُضِعَ عَنَّا مِنَ الْأَصْرِ وَالْاَغْلَالِ فَاِنَّ ذٰلِکَ یُسَمّٰی رُخْصَةً مَجَازًا لِاَنَّ الْاَصْلَ سَاقِطٌ لَمْ یَبْقَ مَشْرُوْعًا فَلَمْ یَکُنْ رُخْصَةً اِلَّا مَجَازًا مِنْ حَیْثُ هُوَ نَسْخٌ تَمَحُّضٌ تَخْفِیْفًا وَاَمَّا النَّوْعُ الرَّابِعُ فَمَا سَقَطَ عَنِ الْعِبَادِ مَعَ کَوْنِهٖ مَشْرُوْعًا فِی الْجُمْلَةِ کَالْعَیْنِیَّةِ الْمَشْرُوْطَةِ فِی الْبَیْعِ سَقَطَ اِشْتِرَاطُهَا فِی نَوْعٍ مِّنْهُ اَصْلًا وَهُوَ السَّلَمُ حَتّٰی کَانَتِ الْعَیْنِیَّةُ فِی الْمُسْلَمِ فِیْهِ مُفْسِدَةً لِلْعَقْدِ وَکَذٰلِکَ الْخَمْرُ وَالْمَیْتَةُ سَقَطَ حُرْمَتُهُمَا فِی حَقِّ الْمُکْرَهِ وَالْمُضْطَرِّ اَصْلًا لِلْاِسْتِثْنَاءِ حَتّٰی لَا یَسَعُهُمَا الصَّبْرُ عَنْهُمَا وَکَذٰلِکَ الرِّجْلُ سَقَطَ غَسْلُهٗ فِیْ مُدَّةِ الْمَسْحِ اَصْلًا لِعَدَمِ سَرَایَةِ الْحَدَثِ اِلَیْهِ۔

ترجمہ:- اور بہرحال مجاز کی دوقسموں میں اتم پس وہ ہے جو ہم سے اِصْر (شدت) اور اغلال (طوق) اٹھالئے گئے، پس اس کا نام رخصت رکھا جاتا ہے مجازًا، اس لئے کہ اصل ساقط ہے جو مشروع باقی نہیں ہے، تو یہ نہیں ہوگا رخصت مگر مجازًا، اس حیثیت سے کہ وہ تخفیف کی غرض سے محض نسخ ہے۔

اور بہرحال چوتھی قسم پس وہ ہے جو بندوں سے ساقط ہے، اس کے فی الجملہ مشروع ہونے کے باوجود، جیسے مبیع کا متعین ہونا جو شرط قرار دیا گیا ہے بیع میں، اس کا شرط ہونا بیع کی ایک نوع میں بالکل ساقط ہے اور وہ بیع سَلَم ہے، یہاں تک کہ مسلم فیہ کا متعین ہونا عقد کو فاسد کرنے والا ہے، اور اسی طرح شراب اور مردار ان دونوں کی حرمت

بالکل ساقط ہے مُکْرَہ اور مضطر کے حق میں، استثنا کی وجہ سے، یہاں تک کہ ان دونوں چیزوں سے ان دونوں شخصوں کوصبر کی کوئی گنجائش نہیں ہے۔

اوراسی طرح پاؤں کہ مدتِ مسح میں اس کا دھونا بالکل ساقط ہے حدث کے سرایت نہ کرنے کی وجہ سے پاؤں کی طرف۔

تشریح:۔ مجازِ رخصت یا رخصتِ مجاز یہ کی دوقسموں میں پہلی قسم جومجاز ہونے میں تام ہے اس کی مثال اِصر اور اغلال ہے، اصر کے معنی شدت کے ہیں، اوراغلال غل کی جمع ہے معنی طوق، اِصر اوراغلال سے مرادوہ احکامِ شاقہ ہیں جوپہلی امتوں پر تھے،ــــ لیکن اس امت سے ہمارے نبی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی تکریم اورآپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی امت پرتخفیف کے خاطر اللہ تعالیٰ نے ساقط کردئے، جیسے (۱) خطا کرنے والے کے اعضاء کاٹنا (۲) توبہ میں تائب کوقتل کرنا (۳) کپڑے یابدن پرنجاست لگ جائے تو پاک کرنے کے لئے اس کوکاٹنا (۴) مسجد کے علاوہ جگہ میں نماز درست نہ ہونا (۵) تیمم سے طہارت حاصل نہ ہونا (۶) حیض کے دنوں میں عورت سے بالکل میل جول نہ رکھنا (۷) رمضان میں عشاء کے بعدوطی کا حرام ہوناوغیرہ وغیرہ۔

توان احکاماتِ شاقہ کے ساقط کرنے کومجازاً رخصت کہا گیا، کیونکہ یہاں عزیمت ہے ہی نہیں، بلکہ یہ احکامات شروع سے ہی ساقط ہیں، حتی کہ اگرکوئی مشکل احکامات پرعمل کرے گا تو گنہگار ہوگا، توحقیقت میں یہ احکامات منسوخ ہی ہیں، مگر چونکہ نسخ سے بھی حکم ساقط ہوتا ہے اور رخصت سے بھی حکم ساقط ہوتا ہے، اس لئے مجازاً نسخ پر رخصت کا اطلاق کردیا، رخصتِ مجاز یہ کی اس قسم میں چونکہ عزیمت بالکل ہے ہی نہیں اس لئے یہ قسم مجاز ہونے میں تام اور کامل ہے۔

واما النوع الرابع: -مجازِ رخصت یا رخصتِ مجاز یہ کی چوتھی قسم وہ ہے جوفی الجملہ مشروع ہونے کے باوجود بندوں سے ساقط ہوجائے یعنی بعض مادوں میں مشروعیت باقی ہے، اس کے باوجودشریعت نے رخصت دی توموضعِ رخصت میں تومشروع نہ ہوالبتہ دوسرے مواضع میں مشروع ہو، توموضعِ رخصت میں چونکہ مشروعیت نہیں ہے اس لئے یہ رخصت عزیمت کے مقابلہ میں نہ ہوگی، لہٰذا یہ رخصتِ مجاز ہوگی اور چونکہ موضع رخصت کے علاوہ میں مشروعیت باقی ہے توعزیمت بالکلیہ مفقود نہ ہوئی، اس لئے یہ مجاز ہونے میں تام نہ ہوگی بلکہ کم درجہ ہوگی،ــــ جیسے بیع کی تمام قسموں میں عَیْنِیَّت یعنی مبیع کا متعین ہونا شرط ہے ورنہ بیع صحیح نہ ہوگی،ــــ لیکن بیع کی ایک قسم عقدِ سلم میں مبیع کے متعین ہونے کی شرط ساقط ہوگئی حتی کہ اگر بیع سلم میں مُسْلَمْ فیہ یعنی مبیع متعین ہوگی تو بیع سلم ہی صحیح نہ ہوگی، بیع فاسد ہوجائے گی، توعقدِ سلم میں مبیع کی تعیین کے ساقط ہونے پر رخصت کا اطلاق مجازاً ہے کیونکہ بیعِ سلم میں مبیع کی تعیین کی

مشروعیت ہے ہی نہیں، جب مشروعیت یعنی عزیمت نہیں ہے تو بیع سلم میں اس شرط کے ساقط ہونے کو مجازاً رخصت کہا گیا، اور چونکہ سلم کے علاوہ بیع کی باقی قسموں میں تعیین مبیع کی مشروعیت ہے تو عزیمت بالکلیہ مفقود نہ ہوئی، لہٰذا یہ قسم مجاز ہونے میں انقص ہوگی۔

وکذلک الخمر والمتیة : -نوعِ رابع کی دوسری مثال جیسے شراب اور مردار تمام لوگوں پر حرام ہیں، مگر مُکْرَہ اور مضطر کے حق میں ان دونوں کی حرمت ساقط ہوگئی، کیونکہ اللہ تعالیٰ نے استثناء کیا ہے، "الا ما اضطر رتم" تو مکرہ اور مضطر کے حق میں حرمت ساقط ہوگئی، اور یہ چیزیں حلال ہوگئیں، یہ رخصت ہے، لہٰذا مکرہ اور مضطر کو ان دونوں چیزوں سے صبر کرنا جائز نہیں، اگر نہ کھایا پیا اور مر گئے تو گنہگار رہوں گے،—— تو مکرہ ومضطر کے حق میں یہ دونوں چیزیں حلال ہوگئیں، ان کی حرمت بالکل باقی نہ رہی اس لئے اس پر رخصت کا اطلاق مجازاً ا ہوگا، کیوں کہ مکرہ اور مضطر کے حق میں عزیمت ہے ہی نہیں یعنی حرمت ہے ہی نہیں، لیکن چونکہ مکرہ اور مضطر کے علاوہ کے حق میں شراب ومردار کی حرمت باقی ہے یعنی بعض مادوں میں عزیمت موجود ہے، اس لئے یہ قسم مجاز ہونے میں انقص ہوگی،—— امام ابو یوسف اور امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ مکرہ اور مضطر کے حق میں شراب اور مردار کی حرمت ساقط نہیں ہوتی بلکہ مجبوری کی وجہ سے اس پر مؤاخذہ نہ ہوگا—— جیسے اکراہ کی صورت میں کلمہ کفر کہنے کی حرمت ساقط نہیں ہوتی، لیکن کہہ لیا تو رخصت ہے، مؤاخذہ نہ ہوگا، اس لحاظ سے ان دونوں بزرگوں کے نزدیک یہ مثال رخصتِ مجازیہ کی قسم اول کے قبیل سے ہوگی—— ان کی دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے ارشاد فرمایا فمن اضطر غیر باغ ولا عادٍ فلا اثم علیه، ان اللّٰه غفور رحیم، یہاں مغفرت کا لفظ بتارہا ہے کہ حرمت ساقط نہیں ہوئی، حرمت تو باقی ہے لیکن مجبوری ہے تو اللہ معاف کردے گا—— ہماری طرف سے جواب یہ ہے کہ مکرہ ومضطر کو بقدرِ ضرورت کھانے کی اجازت ہے، لیکن عام طور پر ضرورت سے زیادہ ہی آدمی کھالیتا ہے، تو اس زائد مقدار سے مغفرت کا تعلق ہے کہ مقدارِ ضرورت سے جو زائد ہوگا اللہ اس کو معاف کردے گا۔

اس اختلاف کا ثمرہ وہاں ظاہر ہوگا، جب کسی نے قسم کھائی کہ میں حرام نہیں کھاؤنگا، پھر اضطرار وا کراہ کی حالت میں مردار کھالیا، تو امام شافعی اور ابو یوسف کے نزدیک حانث ہوجائے گا، کیونکہ حرام کھالیا، ان کے نزدیک حرمت ساقط نہیں ہوتی —— اور ہمارے نزدیک حانث نہ ہوگا کیونکہ اضطرار وا کراہ کی حالت میں ہمارے نزدیک حرمت ساقط ہوجاتی ہے، تو اس نے حرام چیز نہیں کھائی ہے۔

وکذلک الرجل: -نوعِ رابع کی تیسری مثال جیسے وضو میں پاؤں کا دھونا فرض ہے سب کے لئے، البتہ موزے پہنے ہوں تو مدتِ مسح میں غسل رجلین ساقط ہوجاتا ہے، کیونکہ موزے کے سبب پیروں میں حدث سرایت نہیں

کرتا، تو غسل رجلین عزیمت ہے، اور موزوں پر مسح رخصت ہے، مگر موزے پہننے کی حالت میں عزیمت یعنی غسل رجلین بالکل ساقط ہے، اس لئے مسح علی الخفین کو رخصت کہنا مجازی ہوگا، اس کے مقابل میں عزیمت نہیں ہے، مگر موزے والے کے علاوہ باقی تمام کے لئے عزیمت یعنی غسلِ رجلین موجود ہے، تو عزیمت بالکلیہ مفقود نہ ہوئی لہٰذا یہ صورت بھی مجاز ہونے میں تام نہ ہوگی بلکہ ناقص ہوگی۔

وَكَذٰلِكَ قَصْرُ الصَّلٰوةِ فِيْ حَقِّ الْمُسَافِرِ رُخْصَةُ اِسْقَاطٍ عِنْدَنَا وَلِهٰذَا قُلْنَا اِنَّ ظُهْرَ الْمُسَافِرِ وَفَجْرَهٗ سَوَاءٌ لَا يَحْتَمِلُ الزِّيَادَةَ عَلَيْهِ وَاِنَّمَا جَعَلْنَاهَا اِسْقَاطًا مَحْضًا اِسْتِدْلَالًا بِدَلِيْلِ الرُّخْصَةِ وَمَعْنَاهَا اَمَّا الدَّلِيْلُ فَمَا رُوِيَ عَنْ عُمَرَ رضی اللہ عنہ اَنَّهٗ قَالَ اَنَقْصُرُ الصَّلٰوةَ وَنَحْنُ اٰمِنُوْنَ فَقَالَ النَّبِيُّ عَلَيْهِ السَّلَامُ هٰذِهٖ صَدَقَةٌ تَصَدَّقَ اللّٰهُ بِهَا عَلَيْكُمْ فَاقْبَلُوْا صَدَقَتَهٗ سَمَّاهُ صَدَقَةً وَالتَّصَدُّقُ بِمَا لَا يَحْتَمِلُ التَّمْلِيْكَ اِسْقَاطٌ مَحْضٌ لَا يَحْتَمِلُ الرَّدَّ كَالْعَفْوِ عَنِ الْقِصَاصِ وَاَمَّا الْمَعْنٰى فَهُوَ اَنَّ الرُّخْصَةَ لِطَلَبِ الرِّفْقِ وَالرِّفْقُ مُتَعَيِّنٌ فِي الْقَصْرِ فَسَقَطَ الْاِكْمَالُ اَصْلًا وَلِاَنَّ الْاِخْتِيَارَ بَيْنَ الْقَصْرِ وَالْاِكْمَالِ مِنْ غَيْرِ اَنْ يَّتَضَمَّنَ رِفْقًا لَا يَلِيْقُ بِالْعُبُوْدِيَّةِ بِخِلَافِ الصَّوْمِ لِاَنَّ النَّصَّ جَاءَ بِالتَّاخِيْرِ دُوْنَ الصَّدَقَةِ وَالْيُسْرُ فِيْهِ مُتَعَارِضٌ فَصَارَ التَّخْيِيْرُ فِيْهِ لِطَلَبِ الرِّفْقِ۔

ترجمہ:- اور اسی طرح نماز کا قصر مسافر کے حق میں رخصتِ اسقاط ہے ہمارے نزدیک، اور اسی وجہ سے ہم نے کہا کہ مسافر کی ظہر اور اس کی فجر برابر ہیں، اس پر زیادتی کا احتمال نہیں ہے، اور ہم نے اس رخصت کو اسقاطِ محض بنایا، دلیلِ رخصت سے استدلال کرتے ہوئے، اور اس کے معنی سے استدلال کرتے ہوئے، بہر حال دلیل تو وہ ہے جو حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ انہوں نے کہا، کیا ہم نماز میں قصر کریں؟ حالانکہ ہم امن میں ہیں، تو نبی علیہ السلام نے کہا یہ صدقہ ہے جس کو اللہ تعالیٰ نے تمہارے اوپر صدقہ کیا ہے، پس اس کا صدقہ قبول کرو، نبی علیہ السلام نے اس کا صدقہ نام رکھا، اور ایسی چیز کا صدقہ کرنا جو تملیک کا احتمال نہ رکھے، اسقاطِ محض ہے جو رد کا احتمال نہیں رکھتا ہے، جیسے قصاص کو معاف کرنا۔

اور بہر حال معنی (سے استدلال) پس وہ یہ ہے کہ رخصت رِفق اور آسانی کو طلب کرنے کے لئے ہوتی ہے، اور رفق قصر میں متعین ہے پس اِکمال بالکل ساقط ہو جائے گا، اور اس لئے کہ قصر اور اکمال کے درمیان اختیار دینا بغیر اس

کے کہ اکمال رِفق کو متضمن ہو، عبودیت کے لائق نہیں ہے، برخلاف روزے کے اس لئے کہ نص تاخیر کے ساتھ آئی ہے نہ کہ صدقہ کے ساتھ، اور یسر روزہ میں متعارض ہے تو روزہ میں اختیار دینا رفق کو طلب کرنے کے لئے ہوگا۔

تشریح:۔ نوعِ رابع کی چوتھی مثال جیسے مسافر کو شریعت نے نماز میں رخصت دی، تمام لوگوں کے لئے چار رکعت ہے اور مسافر کے لئے دو رکعت ہے، ہمارے نزدیک یہ قصر رخصتِ اسقاط ہے یعنی عزیمت کو ساقط کرنے والی ہے، پس مسافر کے حق میں عزیمت ہے ہی نہیں تو قصر کو رخصت کہنا مجاز ہوا، کیونکہ اس کے مقابل میں عزیمت نہیں ہے، لہٰذا مسافر دو ہی رکعت پڑھے گا، اس کی ظہر اور فجر برابر ہوگی، اگر چار پڑھے گا تو گنہگار ہوگا، اگر چار پڑھی اور دو رکعت پر قعدہ کیا تو دوسری دو نفل ہوجائے گی، لیکن نفل کو فرض کے ساتھ قصداً ملانا جائز نہیں ہے، اور اگر قعدہ نہیں کیا تو نماز فاسد ہوجائے گی، مگر چونکہ مسافر کے علاوہ میں عزیمت موجود ہے تو قصرِ صلوۃ پر مجاز کا اطلاق تام نہ ہوگا، ناقص ہوگا، کیونکہ عزیمت بالکلیہ مفقود نہیں ہے۔

امام شافعی علیہ الرحمۃ فرماتے ہیں کہ رخصتِ ترفیہ ہے یعنی مسافر کو آسانی کے لئے دو رکعت کی رخصت دی گئی ہے، لیکن عزیمت یعنی چار رکعت اَوْلیٰ ہے، جیسے رمضان میں روزہ رکھنے کی مسافر کو رخصت دی ہے مگر عزیمت یعنی روزہ رکھنا اولی ہے۔

امام شافعی علیہ الرحمۃ کی دلیل، اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے واذا ضربتم فی الارض فلیس علیکم جناح ان تقصروا الصلوۃ ان خفتم ان یفتنکم الذین کفروا — آیت میں جناح کی نفی کی گئی کہ قصر کرنے میں کوئی حرج نہیں، اور حرج کی نفی اباحت کے لئے ہوتی ہے، مطلب یہ ہے کہ قصر مباح ہے، لازم نہیں ہے اور قصر کو خوف پر معلق کیا گیا ہے کہ اگر تمہیں کفار کے فتنہ کا خوف ہو تو قصر کرو، — ہماری طرف سے جواب یہ ہے کہ بعض صحابہ کے دل میں یہ تردد تھا کہ قصر کرنے میں حرج ہے، تو ان کے اطمینان کے لئے حرج کی نفی کی گئی، اور خوف کی قید اتفاقی ہے احترازی نہیں ہے۔

وانما جعلناها اسقاطاً محضًا: ۔مصنف علیہ الرحمۃ احناف کی دلیل بیان کر رہے ہیں کہ ہم نے قصرِ صلوۃ کو جو رخصتِ اسقاط قرار دیا، اس پر ہم نے دو دلیلوں سے استدلال کیا ہے، ایک دلیلِ رخصت سے، استدلال کیا ہے اور ایک معنیٰ رخصت سے استدلال کیا ہے، — دلیلِ رخصت سے استدلال اس طرح ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے حضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے عرض کیا کہ ہم نماز میں قصر کریں جب کہ ہم امن کی حالت میں ہیں، — حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے "ان خفتم" کی قید سے شاید یہ سمجھا ہو کہ قصر خوف کے ساتھ مختص ہے — تو حضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا یہ رخصت اللہ کا بندوں پر صدقہ ہے، اسے قبول کرو، — تو حضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے قصرِ صلوۃ کو صدقہ قرار دیا، اور ایسی چیز کا

صدقہ جس میں تملیک کا احتمال نہ ہو اسقاطِ محض ہوتا ہے، یعنی جس چیز کا مالک بنانا ممکن نہ ہو اس کا صدقہ اسقاط ہوتا ہے، لہٰذا مسافر سے عزیمت کو ساقط کر دیا گیا، اور جو چیز اسقاط کے قبیل سے ہو اس میں رد کا احتمال نہیں ہوتا ہے، یعنی بندہ کی طرف سے رد نہیں ہو سکتی، چاہے وہ قبول کرے یا نہ کرے — جیسے قصاص کو معاف کرنا یہ اسقاط ہے، لہٰذا اس میں رد کا احتمال نہ ہوگا، صاحبِ حق نے جب قصاص معاف کر دیا تو قصاص ساقط ہو گیا، چاہے قاتل قبول کرے یا نہ کرے بلکہ رد بھی کرے گا تو رد نہ ہوگا — الغرض قصرِ صلوۃ اسقاطِ محض ہے تو اس میں رد کا احتمال نہ ہوگا، بلکہ مسافر پر قصر لازم اور عزیمت ساقط ہو جائے گی، — کیونکہ نماز کو صدقہ کہا اور اس میں تملیک نہیں ہو سکتی ہے، — ہاں جہاں تملیک ہو سکتی ہو یعنی مالک بنانا ممکن ہو تو ایسی چیز کا صدقہ رد کرنے سے رد ہو جائے گا، جیسے قرض خواہ نے مدیون سے قرض معاف کر دیا، یوں کہا کہ میں نے قرض کا صدقہ کر دیا تو مدیون اس کو رد کر سکتا ہے، کیونکہ قرض تملیک کے قبیل سے ہے۔

قصرِ صلوۃ کو اسقاطِ محض ثابت کرنے پر دوسرا استدلال معنیٰ رخصت سے ہے، معنی رخصت سے مصنف علیہ الرحمۃ نے دو طرح سے استدلال کیا ہے۔

پہلا طریقہ یہ ہے کہ جب رخصتِ حقیقیہ ثابت ہوتی ہے تو بندے کو رخصت اور عزیمت دونوں پر عمل کا اختیار حاصل ہوتا ہے، کیونکہ جیسے رخصت میں یُسر ہے، ایسے ہی عزیمت میں بھی یسر ہوتا ہے، یا ثواب اور بلندیٔ درجات کے اعتبار سے یُسر ہوتا ہے جیسے کلمہ کفر پر اکراہ کیا گیا، تو عزیمت تو یہ ہے کہ نہ کہے، چاہے جان چلی جائے، اور رخصت یہ ہے کہ زبان سے کہنے کی اجازت ہے، — یہاں بندے کے لئے رخصت اور عزیمت دونوں میں یُسر ہے، رخصت میں تو یسر یہ ہے کہ جان بچ جائے گی، اور عزیمت میں یسر یہ ہے کہ نہ کہنے پر قتل کیا گیا تو شہادت کا درجہ ملے گا یہ بھی یسر ہے، کام کو آسان بنا دیتا ہے، آدمی ثواب اور بلندیٔ درجات کے لئے بڑی بڑی قربانیاں دیتا ہے، — یا تو عزیمت میں اور طرح سے یسر ہوتا ہے، جیسے مسافر و مریض کو رمضان میں روزہ نہ رکھنے کی رخصت ہے تو رخصت میں تو یسر یہ ہے کہ وہ روزے نہ رکھے گا تو اس کے لئے آسانی ہوگی، اور عزیمت میں یسر یہ ہے کہ ابھی روزہ کا ماحول ہے، مسلمانوں کی موافقت میں روزہ رکھنا آسان ہے، بعد میں قضاء شوار ہوگی — تو دونوں میں یسر ہے اس لئے اس کو اختیار دیا گیا — اب اگر کسی جگہ عزیمت میں کوئی یسر نہ ہو، صرف رخصت میں ہی یُسر ہو، تو وہاں بندے کو اختیار نہ ہوگا، کیونکہ یُسر رخصت میں متعین ہے، لہٰذا رخصت لازم اور عزیمت ساقط ہو جائے گی، یہاں قصرِ صلوۃ میں یہی صورتِ حال ہے کہ قصر میں یُسر متعین ہے، عزیمت یعنی چار رکعت پڑھنے میں کوئی یسر نہیں، نہ ثواب زیادہ ہے نہ کوئی اور یسر ہے، لہٰذا رخصت لازم ہو جائے گی اور عزیمت ساقط ہو جائے گی۔

معنیٰ رخصت سے دوسرا طریقِ استدلال یہ ہے کہ اگر بندہ کو قصر اور اکمال میں اختیار دیا جائے جب کہ عزیمت میں کسی طرح سے یسر نہیں ہے، تو یہ شانِ عبدیت کے خلاف ہے، کیونکہ بندہ کا کوئی فعل غرض اور نفع سے خالی نہیں ہوتا، یہ تو صرف اللہ کی شان ہے کہ اس کے کسی کام میں غرض ونفع وابستہ نہیں ہوتا، لہٰذا اختیار نہ ہوگا، قصر متعین ہوگا، اور پوری نماز پڑھنا درست نہ ہوگا۔

بخلاف الصوم: -امام شافعی علیہ الرحمۃ نے قصرِ صلوۃ کو مسافر کے روزے پر قیاس کیا تھا، مصنف اس کا جواب دے رہے ہیں کہ مسافر کے روزے میں رخصت کی جو نص وارد ہوئی ہے وہ روزے کی ادائیگی کے مؤخر ہونے کو بتلا رہی ہے، یعنی مسافر ابھی روزہ نہ رکھے بعد میں قضا کرلے، کیونکہ فعدۃ من ایام اخر کہا گیا، روزہ کو صدقہ نہیں کہا گیا، لہٰذا روزے میں عزیمت ساقط نہ ہوگی، بلکہ عزیمت بھی باقی رہے گی، کیونکہ روزے کو مؤخر کیا گیا ہے، اور شئ مؤخر کو معجّل کیا جاسکتا ہے، جیسے دین مؤجل مدت سے پہلے دیا جاسکتا ہے، اور زکوۃ حولان حول سے پہلے ادا ہوسکتی ہے، برخلاف قصرِ صلوۃ کے کہ اس کو تو صدقہ قرار دیا گیا جس سے عزیمت بالکل ساقط ہوجاتی ہے، لہٰذا یہ قیاس درست نہ ہوگا—— کیونکہ دونوں میں فرق ہے، مسافر کے روزے میں یُسر متعارض ہے، یُسر کا تعارض ہے یعنی یُسر دونوں طرف ہے، رخصت میں بھی ہے اور موافقتِ مسلمین کی وجہ سے عزیمت میں بھی یسر ہے، لہٰذا یُسر اور رفق کی طلب کے لئے مسافر کو اختیار دیا جائے گا، اور قصرِ صلوۃ میں یُسر دونوں طرف نہیں ہے، صرف قصر میں یُسر ہے لہٰذا یہاں قصر متعین ہوگا۔

وَلَایَلْزَمُ الْعَبْدَ الْمَاذُوْنَ فِی الْجُمْعَةِ لِاَنَّ الْجُمْعَةَ غَیْرُ الظُّهْرِ وَلِهٰذَا لَایَجُوْزُ بِنَاءُ اَحَدِهِمَا عَلَی الْاٰخَرِ وَعِنْدَ الْمُغَایَرَةِ لَایَتَعَیَّنُ الرِّفْقُ فِی الْاَقَلِّ عَدَدًا وَاَمَّا ظُهْرُ الْمُسَافِرِ وَالْمُقِیْمِ وَاحِدٌ فَبِالتَّخْیِیْرِ بَیْنَ الْقَلِیْلِ وَالْکَثِیْرِ لَایَتَحَقَّقُ شَیْءٌ مِنْ مَعْنَی الرِّفْقِ۔

ترجمہ: -اور اعتراض لازم نہیں آئے گا اس غلام کا جس کو جمعہ کی اجازت دی گئی، اس لئے کہ جمعہ ظہر کے علاوہ ہے، اور اسی وجہ سے جائز نہیں ہے ان دونوں میں سے ایک کی بنا دوسرے پر اور مغایرت کے وقت رفق متعین نہیں ہوتا ہے کم عدد والے میں، اور بہرحال مسافر اور مقیم کی ظہر ایک ہے تو قلیل اور کثیر کے درمیان اختیار دینے سے رفق کا کچھ بھی معنیٰ متحقق نہ ہوگا۔

تشریح: -ایک اعتراض کا جواب دے رہے ہیں جس کی تقریر یہ ہے کہ آپ (احناف) نے کہا کہ رخصت اور

عزیمت دونوں میں یُسر ہوتو اختیار دیا جائے گا، اور اگر ایک میں یُسر ہوتو اختیار نہیں دیا جائے گا، بلکہ یسر والی چیز پر عمل کرنا متعین ہوجائے گا، حالانکہ اس مسئلہ میں آپ اصول توڑ رہے ہیں، کہ جب غلام کو آقا نے جمعہ پڑھنے کی اجازت دی، تو آپ کہتے ہیں کہ غلام کو جمعہ اور ظہر پڑھنے میں اختیار ہوگا، چاہے جمعہ پڑھے، چاہے ظہر پڑھے، حالانکہ یہاں جمعہ میں رفق ویسر متعین ہے، ظہر میں یُسر نہیں ہے، کیونکہ یہ چار رکعت ہے اور جمعہ دو رکعت ہے، تو جمعہ متعین ہونا چاہیئے کیونکہ جمعہ میں ہی رفق ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ حضرت والا! جمعہ اور ظہر دو الگ الگ چیزیں ہیں، اسی لئے جمعہ ظہر کی نیت سے ادا نہیں ہوتا ہے، اور نہ ظہر جمعہ کی نیت سے، اسی طرح جمعہ پڑھنے والا ظہر پڑھنے والے کی اقتدا نہیں کرسکتا ہے، اور نہ اس کا برعکس، ---پس جب دونوں میں مغایرت ہے تو رفق قلیل میں متعین نہیں ہوسکتا، ہوسکتا ہے کثیر میں بھی رفق ہو،---ہاں جب دونوں ایک ہی جنس ہوں تو قلیل میں کثیر کے مقابلہ میں رفق ہوسکتا ہے، جیسے مسافر کی چار رکعت، اور دو رکعت، لیکن جب دونوں چیزیں الگ الگ ہوں تو قلیل میں رفق کا تعین نہیں ہوسکتا، کثیر میں بھی ہوسکتا ہے جیسے یہاں جمعہ میں رفق قلیل ہونے کی وجہ سے ہے کہ یہ دو ہی رکعت ہے، اور ظہر میں جو کثیر ہے اس میں بھی رفق ہے، اس طرح کہ ظہر میں خطبہ نہیں ہے، سعی الی الجمعہ نہیں ہے، لہٰذا جب رفق دونوں میں ہے، تو غلام کو جمعہ اور ظہر کا اختیار دیدیا ---اور ہمارا زیر بحث مسئلہ یعنی مسافر کی ظہر قصر اور مقیم کی چار رکعت یہ دونوں ایک ہی ہیں، اسی لئے مقیم و مسافر دونوں ایک دوسرے کی اقتدا کرسکتے ہیں، جب دونوں ایک ہی ہیں تو قلیل میں یعنی دو رکعت میں رفق متعین ہوگا، چار رکعت میں کوئی رفق نہیں ہے، تو مسافر کو دو رکعت پڑھنا متعین ہوجائے گا، قصر اور اکمال میں اختیار نہ ہوگا۔

یہ ساری تقریر تو اس صورت میں ہے جب عبدِ ماذون فی الجمعہ کو جمعہ اور ظہر میں اختیار حاصل ہو--- لیکن صاحبِ نامی شارحِ حسامی نے غایۃ التحقیق کے حوالہ سے لکھا ہے کہ عبدِ ماذون فی الجمعہ پر جمعہ لازم ہے، اس کو اختیار نہیں ہے، اگر ایسی صورت ہے تو پھر کوئی اعتراض ہی نہیں ہے۔

وَعَلٰى هٰذَا يُخَرَّجُ مَنْ نَذَرَ بِصَوْمِ سَنَةٍ اِنْ فَعَلَ كَذَا وَهُوَ مُعْسِرٌ يُخَيَّرُ بَيْنَ صَوْمِ ثَلٰثَةِ اَيَّامٍ وَبَيْنَ سَنَةٍ فِيْ قَوْلِ مُحَمَّدٍ وَهُوَ رِوَايَةٌ عَنْ اَبِيْ حَنِيْفَةَ اَنَّهٗ رَجَعَ اِلَيْهِ قَبْلَ مَوْتِهٖ بِثَلٰثَةِ اَيَّامٍ لِاَنَّهُمَا مُخْتَلِفَانِ حُكْمًا اَحَدُهُمَا قُرْبَةٌ مَقْصُوْدَةٌ وَالثَّانِيْ كَفَّارَةٌ وَفِيْ مَسْأَلَتِنَا هُمَا سَوَاءٌ فَصَارَ كَالْمُدَبَّرِ اِذَا جَنٰى لَزِمَ مَوْلَاهُ الْاَقَلُّ مِنَ الْاَرْشِ وَمِنَ الْقِيْمَةِ بِخِلَافِ الْعَبْدِ لِمَا قُلْنَا۔

ترجمہ:۔ اوراسی اصول پر (کہ مغایرت کے وقت قلیل میں رفق متعین نہیں ہوتا) تخریج کیجائے گی، اس مسئلہ کی کہ کسی نے نذر مانی ایک سال کے روزے کی اگراس نے فلاں کام کیا، پس اس نے وہ کام کرلیا، اور یہ شخص تنگدست ہے تو اس کو اختیار دیا جائے گا تین دن کے روزوں اور ایک سال کے روزوں کے درمیان امام محمد کے قول میں، اور یہی امام ابوحنیفہ کی روایت ہے، امام ابوحنیفہ علیہ الرحمۃ نے اس قول کی طرف رجوع کرلیا تھا اپنی وفات سے تین دن پہلے، اس لئے کہ یہ دونوں (تین دن کے روزے اور ایک سال کے روزے) مختلف ہیں حکمًا، ان میں سے ایک عبادتِ مقصودہ ہے، اور دوسرا کفارہ ہے، اور ہمارے مسئلہ میں دونوں برابر ہیں، پس یہ مُدَبَّر کی طرح ہوگیا جب اس نے کوئی جنایت کی تو اس کے مولی پر لازم ہوگا اَرْش اور قیمت میں سے جو قلیل ہوگا، برخلاف غلام کے اس دلیل کی وجہ سے جو ہم نے بیان کی۔

تشریح:۔ مصنف علیہ الرحمۃ فرماتے ہیں کہ ماقبل میں ایک مسئلہ پر جو اعتراض ہوا ایسا ہی ایک مسئلہ اور ہے، جس سے ہمارے اوپر اعتراض وارد ہوتا ہے، لیکن اس کا جواب بھی ایسا ہی ہے جو ماقبل کے مسئلہ میں ہم نے دیا۔

اعتراض کی تقریر یہ ہے کہ آپ کا اصول ہے کہ دو چیزوں میں سے ایک میں رفق متعین ہو، دوسرے میں رفق نہ ہو، تو بندہ کو اختیار نہیں دیا جائے گا بلکہ رفق والی چیز متعین ہوجائے گی حالانکہ آپ اس مسئلہ میں اختیار دیتے ہیں کہ ایک آدمی نے نذر مانی کہ اگر میں نے فلاں کام کیا تو میرے ذمہ ایک سال کے روزے ہیں، اب اس نے فلاں کام کرلیا، یعنی قسم میں حانث ہوگیا، اور یہ شخص تنگدست ہے مالی کفارہ، یعنی غلام آزاد کرنا یا دس مساکین کو کھانا، کپڑا دینے پر قادر نہیں ہے، تو امام محمد اور امام ابوحنیفہ علیہ الرحمۃ کے قول کے مطابق اس شخص کو اختیار ہے کہ قسم کے کفارے کے تین روزے رکھ لے، یا نذر کے لحاظ سے ایک سال کے روزے رکھے، تو تین دن کے روزے اور ایک سال کے روزوں میں کیا جوڑ ہے، جو آپ نے اختیار دیا، تین دن کے روزے جو قلیل ہیں اس میں یُسر و رفق ہے، اور ایک سال کے روزے جو کثیر ہیں اس میں کوئی رفق نہیں ہے، تو آپ کے اصول کے مطابق قلیل یعنی تین دن کے روزے متعین ہونے چاہئیں نہ کہ اختیار دیا جائے —— یہاں بھی وہی جواب دینگے جو ہم پہلے دیکر آئے کہ تین دن کے روزے اور ایک سال کے روزے اگرچہ صورۃً ایک ہیں مگر حکمًا الگ الگ ہیں، کیونکہ ایک سال کے روزے نذر کے روزے ہیں جو عبادتِ مقصودہ ہے، اور تین دن کے روزے کفارے کے ہیں، جو حانث ہونے کی وجہ سے بطور عقوبت کے ہیں، —— تو دونوں میں مغایرت ہے، اور پہلے ہم نے بتایا کہ دو چیزیں جب الگ الگ جنس کی ہوں تو قلیل میں رفق متعین نہیں ہوتا، کثیر میں بھی کسی جہت سے رفق ہوسکتا ہے، ہاں جب دونوں ایک جنس ہوں تو قلیل میں رفق متعین ہوگا، اور یہاں دونوں چیزوں میں مغایرت ہے، لہٰذا قلیل میں رفق متعین نہ ہوگا بلکہ دونوں میں رفق ہوسکتا ہے، پس تین دن

کے روزوں میں تو یہ رفق ہے کہ قلیل ہیں، صرف تین دن ہیں، اور ایک سال کے روزوں میں اس لحاظ سے رفق ہے کہ یہ عباداتِ مقصودہ ہیں، جس میں عقوبت کا کوئی معنی نہیں ہے، اس کی فضیلت اور ثواب زیادہ ہے، درجات اور فضیلت کے سبب بڑی بڑی قربانیاں آدمی پر آسان ہوجاتی ہیں، ـــ لہٰذا جب دونوں میں رفق موجود ہے تو بندہ کو اختیار دیا جائے گا ـــ اور ہمارے زیر بحث مسئلہ میں قصرِ صلوۃ اور اکمالِ صلوۃ دونوں ایک ہی ہیں، لہٰذا یہاں قلیل میں رفق متعین ہوگا، تو مسافر کو اختیار نہ ہوگا بلکہ قصر کرنا لازم ہوگا۔

مصنف علیہ الرحمۃ کہتے ہیں کہ اس کی ایک اور نظیر دے رہے ہیں کہ کسی مُدَبَّر غلام نے کوئی جنایت کی، یعنی کسی کا مال ہلاک کردیا تو مولی پر اس کا تاوان آئے گا، تاوان میں غلام کی قیمت اور اَرش یعنی (جنایت کا جرمانہ) دونوں میں سے جو کم ہوگا وہ واجب ہوگا، کیونکہ غلام کی قیمت اور جرمانہ دونوں ایک ہی جنس ہیں، لہٰذا اقل میں رفق متعین ہے، جیسے غلام کی قیمت پانچ ہزار ہے، اور ارش (جرمانہ) چار ہزار ہے تو مولی پر چار ہزار لازم ہوں گے، اور اگر غلام نے جو نقصان کیا ہے اس کا ارش چھ ہزار ہے، تو مولی پر غلام کی قیمت یعنی پانچ ہزار لازم ہونگے، کیونکہ قیمت اور ارش ایک ہی جنس ہیں تو رفق قلیل میں متعین ہے، ـــ اسی طرح قصرِ صلوۃ اور اکمالِ صلوۃ ایک ہی جنس ہیں تو قلیل میں یعنی قصر میں رفق متعین ہے، لہٰذا قصر لازم ہوگا ـــ ہاں اگر آقا غلام کی قیمت نہیں دے رہا ہے بلکہ نفسِ غلام کو دے رہا ہے تو پھر آقا کو اختیار ہوگا کہ غلام اور ارش (جرمانہ) میں سے جو چاہے دے، چاہے غلام کی قیمت ارش سے کم ہو یا زیادہ، کیونکہ یہاں دونوں چیزیں یعنی غلام اور ارش الگ جنس ہیں، دونوں میں مغایرت ہوگئی، تو اب قلیل میں رفق متعین نہ ہوگا بلکہ دونوں میں ہوسکتا ہے، جیسے غلام کی قیمت پانچ ہزار ہے اور جرمانہ چار ہزار ہے، تو یہاں دونوں میں رفق ہوسکتا ہے کیونکہ دونوں چیزیں الگ الگ ہیں، ارش میں تو رفق یہ ہے کہ وہ کم ہے چار ہزار ہے، اور غلام دینے میں بھی رفق ہے باوجود یہ کہ اس کی قیمت زیادہ ہے، اس لحاظ سے کہ آقا اس سے تنگ آگیا ہے تو غلام کو دینا آسان ہے۔

مَنْ نَذَرَ - مصنف علیہ الرحمۃ نے کہا کہ اختیار ہے تین دن کے اور ایک سال کے روزوں میں تو یہ اختیار اس صورت میں ہے جب وہ ایسی شرط سے معلق کرے جس کے وقوع کو وہ نہ چاہتا ہو، ـــ اگر ایسی شرط ہے جس کے وقوع کو چاہتا ہے تو اختیار نہ ہوگا بلکہ ایک سال کے روزے یعنی نذر پورا کرنا ضروری ہوگا، جیسے نذر مانی کہ اگر اللہ نے مجھے شفا دی تو ایک سال کے روزے رکھوں گا، تو شفا سے معلق کیا اور شفا ایسی چیز ہے جس کے وقوع کو آدمی چاہتا ہے، لہٰذا یہاں نذر پورا کرنا ضروری ہے۔

وھو معسر: - اگر وہ مالدار ہے تو اس کو کفارۂ مالی دینا ہے پھر وہ تین دن کے روزے سے کفارہ نہ دے گا، لہٰذا تین دن اور ایک سال کے درمیان اختیار نہ ہوگا۔

بَابٌ فِیْ بَیَانِ اَقْسَامِ السُّنَّةِ

اِعْلَمْ اَنَّ سُنَّةَ رَسُوْلِ اللّٰهِ عَلَیْهِ السَّلَامُ جَامِعَةٌ لِلْاَمْرِ وَالنَّهْیِ وَالْخَاصِ وَالْعَامِ وَسَائِرِ الْاَقْسَامِ الَّتِیْ سَبَقَ ذِكْرُهَا فَكَانَتِ السُّنَّةُ فَرْعًا لِلْكِتَابِ فِیْ بَیَانِ تِلْكَ الْاَقْسَامِ بِاَحْكَامِهَا وَهٰذَا الْبَابُ لِبَیَانِ مَا یَخْتَصُّ بِهِ السُّنَنُ فَنَقُوْلُ السُّنَّةُ نَوْعَانِ مُرْسَلٌ وَمُسْنَدٌ فَالْمُرْسَلُ مِنَ الصَّحَابِیْ مَحْمُوْلٌ عَلَى السَّمَاعِ وَمِنَ الْقَرْنِ الثَّانِی وَالثَّالِثِ عَلٰی اَنَّهٗ وَضَحَ لَهُ الْاَمْرُ وَاسْتَبَانَ لَهُ الْاِسْنَادُ وَهُوَ فَوْقَ الْمُسْنَدِ فَاِنَّ مَنْ لَمْ یَتَّضِحْ لَهُ الْاَمْرُ نَسَبَهٗ اِلٰی مَنْ سَمِعَهٗ مِنْهُ لِیُحَمِّلَهٗ مَا تَحَمَّلَ عَنْهُ لٰكِنَّ هٰذَا ضَرْبُ مَزِیَّةٍ یَثْبُتُ بِالْاِجْتِهَادِ فَلَمْ یَجُزِ النَّسْخُ بِمِثْلِهٖ وَاَمَّا مَرَاسِیْلُ مَنْ دُوْنَ هٰؤُلَاءِ فَقَدْ اِخْتَلَفَ فِیْهِ اِلَّا اَنْ یَرْوِیَ الثِّقَاتُ مُرْسَلَهٗ كَمَا رَوَوْا مُسْنَدَهٗ مِثْلُ اِرْسَالِ مُحَمَّدِ ابْنِ الْحَسَنِ علیہ الرحمۃ وَاَمْثَالِهٖ وَقَالَ الشَّافِعِیُّ علیہ الرحمۃ لَا اَقْبَلُ اِلَّا مَرَاسِیْلَ سَعِیْدِ بْنِ الْمُسَیَّبِ رضی اللہ عنہ فَاِنِّیْ تَتَبَّعْتُهَا فَوَجَدْتُهَا مَسَانِیْدَ۔

ترجمہ:- یہ باب ہے سنت کی قسموں کے بیان میں —— جان تو کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی سنت (حدیث) شامل ہے امر، نہی، خاص، عام اور ان تمام اقسام کو جن کا ذکر پہلے گذر چکا ہے، تو سنت ان تمام اقسام کو ان کے احکام کے ساتھ بیان کرنے میں کتاب کی فرع ہے، اور یہ باب اس چیز کو بیان کرنے کے لئے ہے جس کے ساتھ سنتیں (احادیث) مخصوص ہیں، پس ہم کہتے ہیں کہ سنت کی دو قسمیں ہیں، مرسل اور مسند، پس صحابی کی مرسل حدیث سماع پر محمول ہے، اور قرن ثانی اور ثالث (تابعی اور تبع تابعی) کی حدیث اس بات پر محمول ہوگی کہ اس کے لئے معاملہ واضح ہو گیا اور اس کے لئے سند ظاہر ہوگئی، اور مرسل مسند سے بڑھ کر ہے، اس لئے کہ جس کے لئے حدیث کا معاملہ واضح نہیں ہوتا وہ اس کو اس شخص کی طرف منسوب کر دیتا ہے، جس سے اس نے حدیث کو سنا ہے، تا کہ راویٔ ثانی راویٔ اول کے سر وہ بوجھ ڈالدے جو راویٔ ثانی نے راویٔ اول سے اٹھایا ہے، لیکن زیادتی (فضیلت) کی یہ قسم اجتہاد سے ثابت ہوتی ہے، تو اس کے مثل سے نسخ جائز نہ ہوگا، اور ان حضرات کی مرسل احادیث جو ان سے نیچے کے ہیں تو اس میں اختلاف ہے مگر یہ کہ ثقہ حضرات اس کی مرسل کو ایسے روایت کریں جیسے اس کی مسند کو روایت کرتے ہیں، جیسے محمد بن حسن اور ان کے ہم مثلوں کی مرسل، اور امام شافعی علیہ الرحمۃ نے فرمایا کہ میں نہیں قبول کرونگا مگر سعید بن مسیب کی مراسیل کو اس لئے کہ میں نے ان کا تتبع (تلاش وتفتیش) کیا تو میں نے ان کو مسانید پایا۔

تشریح:۔ مصنف علیہ الرحمۃ کتاب اللہ کی بحث سے فارغ ہوکر سنت کی بحث شروع کررہے ہیں۔سنت کے لغوی معنی ''طریقہ اور عادت'' کے ہیں،اور اصطلاحِ شرع میں سنت ان نفلی عبادتوں کو کہتے ہیں جن کے کرنے پر ثواب ہوتا ہے اور چھوڑنے پر عتاب نہیں ہوتا ہے،—یہاں سنت سے مراد وہ ہے جو قران کے علاوہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے صادر ہوا ہو،قولاً،فعلاً یا تقریراً،تقریراً صادر ہونے کا مطلب یہ ہے کہ آپ نے کسی فعل کو دیکھ کر یا کسی قول کو سنکر سکوت فرمایا ہو،نکیر نہ کی ہو —اصولیین کے یہاں حدیث اور سنت میں فرق یہ ہے کہ حدیث کا اطلاق صرف آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے قول پر ہوتا ہے،اور سنت کا اطلاق آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے قول،فعل اور سکوت پر ہوتا ہے،اسی طرح صحابہ کے اقوال وافعال پر ہوتا ہے،— صاحبِ حسامی نے یہاں سنت کا لفظ اسی لئے استعمال کیا ہے تاکہ یہ لفظ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے قول وفعل اور تقریر اور صحابہ کے اقوال وافعال کو شامل ہوجائے۔

اعلم ان سنة رسول اللّٰه: -مصنف علیہ الرحمۃ فرماتے ہیں کہ کتاب اللہ کی جس طرح بیس قسمیں بیان ہوئیں خاص،عام،مشترک،مؤول،ظاہر،نص،مفسر،محکم،خفی،مشکل،مجمل،متشابہ وغیرہ یہ ساری قسمیں سنت میں بھی جاری ہوتی ہیں،ایسے ہی امر،نہی وغیرہ بھی کتاب اللہ کی طرح سنت میں بھی ہوتا ہے،کیونکہ کتاب اللہ کی طرح سنت بھی دلیل وحجت ہے،لہٰذا ان اقسام کو ان کے احکام کے ساتھ بیان کرنے میں کتاب اللہ اصل ہے اور سنت اس کی فرع ہے،تو ان اقسام کو الگ سے بیان کرنے کی ضرورت نہیں ہے،کتاب اللہ پر قیاس کرلیں،—البتہ طریق اتصال میں سنت کتاب اللہ سے الگ ہے،کیونکہ کتاب اللہ کے ہم تک پہنچنے کا ایک راستہ متعین ہے،یعنی تواتر اور سنت رسول کے بہت سے طریقے ہیں،صرف تواتر نہیں ہے،اور یہ باب خاص طور پر اسی طرق کو بیان کرنے کے لئے منعقد کیا گیا ہے،خلاصہ یہ کہ اس باب میں صرف وہ چیزیں بیان کی جائے گی جو سنت کے ساتھ خاص ہیں،کتاب اللہ میں نہیں پائی جاتیں،وہ چار چیزیں ہیں،(١) کیفیتِ اتصال کا بیان (٢) انقطاع کا بیان (٣) محلِ خبر کا بیان (۴) نفس خبر کا بیان،وغیرہ۔

السنة نوعان: -مصنف علیہ الرحمۃ کہتے ہیں کہ سنت کی دو قسمیں ہیں،(١) مرسل (٢) مسند۔

مرسل وہ حدیث ہے جس میں تابعی اپنے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے درمیان واسطہ چھوڑ دے اور یوں کہے ''قال رسول اللّٰه صلى اللّٰه عليه وسلم كذا'' سنتِ مرسل کی چار قسمیں ہیں،(١) مرسلِ صحابی (٢) مرسلِ تابعی (٣) مرسلِ تبع تابعی (۴) مرسل من وجہ دون وجہ

مرسلِ صحابی اس وقت ہوتی ہے جب صحابی نے وہ حدیث رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے براہِ راست نہ سنی ہو،بلکہ کسی صحابی سے سنی ہو،اور روایت کرتے وقت صحابی کا نام ترک کردے۔

مرسل تابعی وہ ہے جس میں تابعی اپنے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے درمیان صحابی کا واسطہ چھوڑ کر کہے قال رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم کذا۔

مرسل تبع تابعی جس میں راوی تابعی اور صحابی کا واسطہ ترک کردے اور کہے قال رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم کذا

مرسل من وجہ دون وجہٍ یہ ہے کہ سنت ایک جہت سے مسند ہو اور دوسری جہت سے مرسل ہو یعنی ایک راوی نے ارسال کیا ہو، اور دوسرے راوی نے اتصال کیا ہو، یا ایک راوی نے ایک مرتبہ اسناد کیا ہو اور ایک مرتبہ ارسال کیا ہو، مصنف نے اس چوتھی قسم کا ذکر نہیں کیا ہے اگر شروع سے آخر تک تمام واسطوں کو ذکر کیا گیا ہو تو یہ حدیث مسند ہے، اور محدثین کی اصطلاح میں مرسل وہ حدیث ہے جس میں تابعی صحابی کا واسطہ چھوڑ دے، پھر اس مرسل کی دو قسمیں ہیں (۱) منقطع (۲) معضل، اگر راوی نے دو راویوں کے درمیان کے کسی واسطہ کو ترک کردیا مثلاً جو شخص ابو ہریرہ کا معاصر نہیں ہے وہ کہے قال ابو ھریرۃ رضی اللہ عنہ، تو اس کو حدیثِ منقطع کہا جاتا ہے، اور اگر ایک سے زائد راویوں کو ترک کیا ہے تو اس کو حدیثِ معضل کہتے ہیں، ــــ مگر اصولیین کے نزدیک یہ تمام احادیث مرسل کہی جائیں گی یہاں فقہاء اور اصولیین کی اصطلاح مراد ہے، نہ کہ محدثین کی۔

فالمرسل من الصحابی: -مرسل کی پہلی قسم یعنی مرسلِ صحابی سماع پر محمول ہے، یعنی یوں سمجھا جائے گا کہ صحابی نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے حدیث کو سنا ہے، اور بالاجماع مرسل صحابی مقبول ہے۔

اور دوسری اور تیسری قسم یعنی مرسلِ تابعی اور تبع تابعی بھی ہمارے نزدیک اور امام مالک، امام احمد ابن حنبل وغیرہ کے نزدیک مقبول ہے، کیونکہ ارسال کرنے والے پر حدیث کے ثبوت کا معاملہ واضح ہوگیا ہے یعنی یوں سمجھا جائے گا کہ مُرسِل کو اس کے حدیث ہونے میں کوئی شبہ نہیں ہے، اس کو یقین ہے اسی لئے اس نے اپنے سے اوپر کے راوی کو ترک کردیا ہے، اگر اس کو ثبوتِ حدیث میں شبہ ہوتا تو راوی کو ترک نہ کرتا، لہٰذا یہ دونوں بھی مقبول ہیں ـــــ البتہ امام شافعیؒ اور اصحابِ ظواہر کے نزدیک یہ دونوں مقبول نہیں ہیں، ہاں اگر کسی حجتِ قطعیہ یا قیاسِ صحیح سے اس کی تائید ہوجائے یا مُرسِل کو امت کی طرف سے قبولیتِ عام حاصل ہو، یا مُرسِل کی حالت سے یہ بات معلوم ہو کہ وہ صرف ثقہ لوگوں سے روایت کرتا ہے تو قبول ہے ورنہ نہیں۔

مصنف کہتے ہیں کہ یہ حدیثِ مرسل درجہ میں مسند سے بڑھ کر ہے، یہاں مسند سے مراد مسندِ واحد ہے، مسندِ مشہور یا مسندِ متواتر مراد نہیں ہے، لہٰذا مرسل و مسند میں تعارض کے وقت مرسل کو ترجیح ہوگی، اور مرسل کے فائق ہونے کی دلیل یہ ہے کہ مُرسِل کو اس کے حدیث ہونے میں پورا وثوق و اعتماد ہے اسی لئے وہ اپنے اوپر کے راوی کا ذکر چھوڑ

کر حدیث روایت کرتا ہے، برخلاف مسند کے کہ اس میں راوی کو کامل وثوق نہیں ہوتا اسی لئے وہ اس کو اپنے سر لینا نہیں چاہتا بلکہ وہ اپنے استاذ کا نام لیکر اور استاذ کی طرف حدیث کو منسوب کر کے اپنے ذمہ کو فارغ کر دیتا ہے۔

ولکن هذا ضرب مزية: -ایک اعتراض کا جواب ہے جس کی تقریر یہ ہے کہ جب مرسل مسند سے بڑھ کر ہے اور مسند کی تین قسمیں ہیں، متواتر، مشہور، آحاد، اور مسند سے مرسل کا درجہ بڑھا ہوا ہے تو اعلی نہ سہی کم از کم متوسط یعنی مشہور کے درجہ میں ہوگی اور خبر مشہور سے کتاب اللہ کا نسخ جائز ہے تو مرسل سے بھی جائز ہونا چاہیے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ مرسل کی فوقیت وفضیلت مسند پر چونکہ اجتہاد اور رائے سے ثابت ہوتی ہے، اس لئے نسخ جائز نہیں تاکہ رائے اور قیاس سے کتاب اللہ کا نسخ لازم نہ آئے، برخلاف مسند مشہور کے کہ اس کی فضیلت وقوت رائے اور اجتہاد سے نہیں بلکہ نص سے ثابت ہوتی ہے اس لئے مشہور سے کتاب اللہ پر نسخ وزیادتی جائز ہے۔

واما مراسیل من دون هؤلاء: -صحابہ، تابعین اور تبع تابعین کے بعد کے لوگوں کی مرسل روایتوں کے قبول ورد میں خود علمائے احناف میں اختلاف ہے، بعض علمائے احناف جیسے امام کرخی علیہ الرحمۃ وغیرہ کہتے ہیں کہ ان مراسیل کو قبول کیا جائے گا کیونکہ قرون ثلثہ کے مراسیل کو قبول کرنے کی جو علت ہے یعنی ان کا عادل ہونا وغیرہ وہ بعد کے لوگوں میں بھی ہے، اور بعض مشائخ احناف جیسے عیسی بن ابان وغیرہ کہتے ہیں کہ ان کی مراسیل قبول نہیں کی جائے گی، کیونکہ قرونِ ثلثہ کے بعد کا زمانہ فسق وفجور کا زمانہ ہے، کیونکہ حضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ان کی عدالت کی شہادت نہیں ہے، صرف تین زمانوں کی شہادت دی ہے خیر القرون قرنی ثم الذین یلونهم ثم الذین یلونهم

الاان یروی الثقات: -مصنفؒ کہتے ہیں کہ قرونِ ثلثہ کے بعد کے لوگوں کی مراسیل میں اسی وقت اختلاف ہے جب کہ ثقہ لوگ ان کے مراسیل کو روایت نہ کرتے ہوں، ورنہ اگر ثقہ لوگ ان کی مراسیل کو اسی طرح روایت کرتے ہوں جس طرح ان کی مسانید کو روایت کرتے ہیں، تو ان کے مراسیل کو قرون ثلثہ کے مراسیل کی طرح بالاتفاق قبول کر لیا جائے گا جیسے امام محمد علیہ الرحمۃ اور ان جیسوں کے مراسیل مقبول ہیں۔

اس جگہ امام محمد علیہ الرحمۃ کو مثال میں پیش کرنا درست نہیں کیونکہ امام محمد قرونِ ثلثہ میں ہیں، تبعِ تابعین میں ہیں، قرون ثلثہ کے بعد کے لوگوں میں نہیں ہیں۔

وقال الشافعی رحمۃ اللہ علیہ لااقبل: -امام شافعی علیہ الرحمۃ فرماتے ہیں کہ میں صرف صحابہ کے مراسیل قبول کرتا ہوں، ان کے بعد والوں کے نہیں، البتہ اگر حجت قطعیہ یا قیاسِ صحیح وغیرہ سے ان مراسیل کی تائید ہو جائے تو وہ مقبول ہیں، امام شافعی علیہ الرحمۃ نے اپنے قول لااقبل سے سعید بن المسیب (جو کہ تابعی ہیں) کے مراسیل کا استثناء کیا اور فرمایا کہ صحابہ کے بعد کے لوگوں میں صرف سعید بن المسیب کے مراسیل قبول کرتا ہوں، وجہ اس کی یہ ہے کہ جب میں

نے ان کے مراسیل کی تحقیق کی تو سب مراسیل کو مسانید پایا، اور مسند کو قبول کرنے میں تأمل نہ ہونا چاہیے، تو گویا سعید بن مسیب کے مراسیل من وجہٍ مرسل اور من وجہٍ مسند ہوئے، پس جہتِ اسناد کو ترجیح دیکر قبول کرلیا گیا۔

فائدہ: ۔مرسل کی چوتھی قسم من وجہ مرسل من وجہ مسند، عام علماء کے نزدیک مقبول ہے، کیونکہ مرسل راوی کے حال سے ساکت ہے اور مسند راوی کے حال کو بتاتی ہے، تو ان دونوں میں کوئی تعارض نہیں ہے، لہٰذا اسناد کو ارسال پر غلبہ دیکر قبول کرلیں گے جیسے "لانکاح الا بولیٍ" اس کو اسرائیل ابن یونس نے مسنداً روایت کیا ہے اور شعبہ نے مرسلاً بیان کیا ہے، یہ چوتھی قسم ہے جس کو مصنف نے متن میں ذکر نہیں کیا ہے۔

وَالْمُسْنَدُ اَقْسَامٌ اَلْمُتَوَاتِرُ وَهُوَ مَايَرْوِيْهِ قَوْمٌ لَايُحْصٰى عَدَدُهُمْ وَلَايُتَوَهَّمُ تَوَاطُؤُهُمْ عَلَى الْكَذِبِ لِكَثْرَتِهِمْ وَعَدَالَتِهِمْ وَتَبَايُنِ اَمَاكِنِهِمْ وَيدُوْمُ هٰذَاالْحَدُّ اِلٰى اَنْ يَّتَّصِلَ بِرَسُوْلِ اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَذٰلِكَ مِثْلُ نَقْلِ الْقُرْاٰنِ وَالصَّلَوَاتِ الْخَمْسِ وَاَعْدَادِ الرَّكْعَاتِ وَمَقَادِيْرِ الزَّكٰوةِ وَمَا اَشْبَهَ ذٰلِكَ وَاِنَّهٗ يُوْجِبُ عِلْمَ الْيَقِيْنِ بِمَنْزِلَةِ الْعِيَانِ عِلْمًا ضَرُوْرِيًا۔

ترجمہ: ۔اور مسند کی چند قسمیں ہیں، متواتر، متواتر وہ ہے جس کو اتنے لوگ روایت کریں جن کی تعداد شمار نہ ہوسکے (یہ جمہور کے نزدیک شرط نہیں ہے) اور ان کے جھوٹ پر متفق ہونے کا وہم نہ ہو، ان کی کثرت، ان کی عدالت اور ان کی جگہوں کے الگ الگ ہونے کی وجہ سے، اور یہ حد یہاں تک دائم (برابر) رہے کہ مَرْوی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم تک پہنچ جائے، اور یہ جیسے قران کا نقل، پانچوں نمازوں اور ان کی رکعتوں کی تعداد، اور زکوۃ کی مقدار اور جو اس کے مشابہ ہے، اور خبرِ متواتر علم بدیہی کے طور پر مشاہدہ کے درجہ میں علم یقین کو واجب کرتی ہے۔

تشریح: ۔مصنفؒ حدیث مرسل اور اس کے احکام سے فارغ ہوکر حدیث مسند کو بیان کررہے ہیں، مسند کی تین قسمیں ہیں (۱) متواتر (۲) مشہور (۳) خبرِ واحد۔

خبر متواتر اس خبر کو کہتے ہیں جس کے روایت کرنے والے ہر زمانہ میں اتنے لوگ ہوں کہ ان کی تعداد شمار نہ کی جاسکے، اور ان کی کثرت کی وجہ سے، ان کی عدالت کی وجہ سے اور ان کے مکانوں کی دوری کی وجہ سے ان کے جھوٹ پر متفق ہونے کا وہم نہ ہوسکے۔

مسند کی تین قسمیں ہیں (۱) متواتر (۲) مشہور (۳) خبر واحد۔

متواتر اس حدیث کو کہتے ہیں جس کو روایت کرنے والے ہر دور میں اتنے لوگ ہوں کہ ان کی تعداد کو شمار نہ کیا

جا سکے اور پھر ان کی کثرت وجہ سے اور عدالت کی وجہ سے اور ان کے مکانوں کی دوری کی وجہ سے ان سب کے جھوٹ پر متفق ہونے کو عقل جائز نہ قرار دے ـــ جمہور کے نزدیک ان رواۃ کی کوئی تعداد متعین نہیں اور نہ عدم احصار شرط ہے، بعض لوگ تواتر میں عدد کی شرط لگاتے ہیں، عدد کے بارے میں مختلف اقوال ہیں، بعض نے پانچ راوی ہونے کی شرط لگائی یعنی قرن اول سے آخری ناقل تک ہر دور میں پانچ راوی کم از کم ہوں تو اس کو متواتر کہتے ہیں، بعض نے سات کی، بعض نے بارہ کی، بعض نے بیس کی، بعض نے چالیس کی، بعض نے ستر کی شرط لگائی، ہر ایک کے پاس اپنے اپنے دلائل ہیں، مگر صحیح بات یہی ہے کہ متواتر کے لئے عدد شرط نہیں بلکہ ہر دور میں اتنی تعداد ہو کہ جس سے علم یقینی بدیہی حاصل ہو جائے۔

پھر مصنفؒ نے عدالت اور تباینِ اماکن سے اشارہ کیا کہ تواتر کے لئے راویوں کا عادل ہونا اور ان کے مکانوں کی دوری شرط ہے، حالانکہ جمہور کے نزدیک یہ شرط نہیں ہے، البتہ یہ شرط ہے کہ راویوں کی یہ حد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم تک پہنچی ہوئی ہو، حتی کہ یہ تعداد دور صحابہ میں بھی ختم ہوگئی تو اس خبر کو مشہور کہیں گے، متواتر نہ کہیں گے متواتر کی مثال جیسے قران کی نقل، پانچ نمازیں، رکعات کی تعداد، زکوۃ کی مقداریں اور نصابِ زکوۃ، حج، اور روزہ وغیرہ، مگر یہ مطلق متواتر کی مثال ہے نہ کہ متواتر السنہ کی، کیونکہ حدیث متواتر اور سنت متواتر کے وجود میں اختلاف ہے، بعض حضرات کا خیال ہے کہ متواتر السنہ کا وجود ہی نہیں ہے، بعض نے انما الاعمال بالنیات اور البینۃ علی المدعی والیمین علی من انکر کو متواتر مانا ہے۔

وانہ یوجب علم الیقین: -خبر متواتر کا حکم یہ ہے کہ اس سے علم یقینی بدیہی حاصل ہوتا ہے جیسے کسی چیز کے مشاہدہ سے علم بدیہی حاصل ہوتا ہے، اس میں عقل اور کسب ونظر کا دخل نہیں ہوتا ہے،

وَالْمَشْهُوْرُ وَهُوَمَاكَانَ مِنَ الْاٰحَادِ فِی الْاَصْلِ ثُمَّ انْتَشَرَ فَصَارَ يَنْقُلُهٗ قَوْمٌ لَايُتَوَهَّمُ تَوَاطُؤُهُمْ عَلَى الْكَذِبِ وَهُمُ الْقَرْنُ الثَّانِیْ وَمَنْ بَعْدَهُمْ وَاُوْلٰئِکَ قَوْمٌ ثِقَاتٌ اَئِمَّةٌ لَايُتَّهَمُوْنَ فَصَارَ بِشَهَادَتِهِمْ وَتَصْدِيْقِهِمْ بِمَنْزِلَةِ الْمُتَوَاتِرِ حَتّٰى قَالَ الْجَصَّاصُ اِنَّهٗ اَحَدُ قِسْمَیِ الْمُتَوَاتِرِ وَقَالَ عِيْسَى بْنُ اَبَانَ يُضَلَّلُ جَاحِدُهٗ وَلَايُكَفَّرُ وَهُوَ الصَّحِيْحُ عِنْدَنَا لِاَنَّ الْمَشْهُوْرَ بِشَهَادَةِ السَّلَفِ صَارَحُجَّةً لِلْعَمَلِ بِهٖ بِمَنْزِلَةِ الْمُتَوَاتِرِ فَصَحَّتِ الزِّيَادَةُ بِهٖ عَلٰى كِتَابِ اللّٰهِ تَعَالٰى وَهُوَ نَسْخٌ عِنْدَنَا وَذٰلِکَ مِثْلُ زِيَادَةِ الرَّجْمِ وَالْمَسْحِ عَلَى الْخُفَّيْنِ وَالتَّتَابُعِ فِیْ صِيَامِ

كَفَّارَةِ الْيَمِيْنِ لٰكِنَّهٗ لَمَّا كَانَ مِنَ الْاٰحَادِ فِى الْاَصْلِ ثَبَتَ بِهٖ شُبْهَةٌ سَقَطَ بِهَا عِلْمُ الْيَقِيْنِ۔

ترجمہ:۔ اور (دوسری قسم) خبرِ مشہور ہے، اور خبرِ مشہور وہ ہے جو اصل (قرنِ صحابہ) میں آحاد میں سے ہو، پھر وہ پھیل گئی ہو، پس اس کو نقل کرنے لگی ایسی قوم جن کے جھوٹ پر متفق ہونے کا وہم نہیں کیا جاتا اور وہ قوم (ناقل) قرنِ صحابہ اور وہ لوگ ہیں جو ان کے بعد ہیں (یعنی تابعین اور تبع تابعین) اور یہ لوگ ثقہ ہیں، ائمۃ حدیث ہیں، غیر متہم بالکذب ہیں، پس یہ خبر ان کی شہادت اور تصدیق سے متواتر کے درجہ میں ہوگئی، یہاں تک کہ امام جصاص نے کہا کہ خبرِ مشہور، متواتر کی دو قسموں میں سے ایک ہے، اور عیسیٰ بن ابان نے کہا کہ خبرِ مشہور کے منکر کو گمراہ قرار دیا جائے گا، اور کافر نہیں قرار دیا جائے گا، اور یہی صحیح ہے ہمارے نزدیک، اس لئے کہ مشہور سلف کی شہادت سے متواتر کے درجہ میں حجت ہوگئی اس پر عمل کئے جانے کے لئے تو اس کے ذریعہ کتاب اللہ پر زیادتی صحیح ہے، اور یہ (زیادتی) ہمارے نزدیک نسخ ہے، اور یہ جیسے رجم کی زیادتی اور مسح علی الخفین کی زیادتی، اور کفارۂ یمین میں تتابع کی زیادتی، لیکن خبرِ مشہور جب کہ ابتداء میں آحاد میں سے ہے تو اس کی وجہ سے ایسا شبہ ثابت ہوگیا جس سے علمِ یقین ساقط ہوگیا۔

تشریح:۔ مسند کی دوسری قسم مشہور ہے، اس کا دوسرا نام مستفیض بھی ہے، خبرِ مشہور اس خبر کو کہتے ہیں جو اصل میں یعنی دورِ صحابہ میں خبرِ واحد ہو، مگر قرنِ ثانی اور ثالث یعنی دورِ تابعین اور تبع تابعین میں اس کے روایت کرنے والوں کی تعداد اتنی ہوجائے کہ ان کا جھوٹ پر متفق ہونا محال ہو، مگر یہ بات یاد رکھیں خبرِ مشہور کے لیے ضروری ہے کہ وہ قرنِ ثانی اور ثالث میں تواتر کی حد کو پہنچی ہو، ان دو قرنوں کے بعد کی شہرت کا اعتبار نہیں ہے، کیونکہ ان دو قرنوں کے بعد تدوینِ حدیث کی وجہ سے اخبارِ آحاد بھی مشہور ہوگئی ہیں حالانکہ ان کو مشہور نہیں کہا جاتا بلکہ اخبار آحاد ہی ہیں۔

واولئک قوم ثقات: -ایک سوال کا جواب دے رہے ہیں کہ خبرِ مشہور دورِ صحابہ میں یعنی قرنِ اول میں خبرِ واحد تھی پھر دورِ ثانی اور ثالث میں وہ مشہور ہوگئی تو اس کو خبرِ واحد پر ترجیح کیوں دی گئی حالانکہ یہ اصلاً خبرِ واحد ہی ہے،——اس کا جواب یہ ہے کہ حدیثِ شریف میں قرنِ ثانی وثالث کے لوگوں کی عدالت کی شہادت دی گئی ہیں، خیر القرون قرنی الخ لہٰذا قرنِ ثانی وثالث کے حضرات ثقہ ہیں، غیر متہم بالکذب ہیں، تو جب ایسے حضرات نے حدیث کی شہادت دیدی اور تصدیق کردی تو یہ حدیث متواتر کے درجہ میں ہوگئی، اس کے برخلاف خبرِ واحد کے کہ اس کو یہ مرتبہ حاصل نہیں ہے، اس لئے خبرِ مشہور کو ترجیح دی گئی۔

اسی لئے (کہ خبرِ مشہور متواتر کے درجہ میں پہنچ گئی) امام ابوبکر جصاص نے اس کو متواتر ہی کی ایک قسم قرار دیا،

گویا متواتر کی دو قسمیں ہیں، ایک وہ جس میں عہدِ صحابہ سے آخری ناقل تک روایت کرنے والے اتنی کثیر تعداد میں ہوں جن کا جھوٹ پر متفق ہونا محال ہو، دوم عہدِ صحابہ میں تو بڑی تعداد نہ ہو، قرن ثانی اور ثالث میں رواۃ کی بڑی تعداد ہوگئی ہو، ــــ خبر مشہور کو چونکہ متواتر کی ایک قسم قرار دیا گیا لہٰذا خبر متواتر کی طرح اس سے بھی علمِ یقین حاصل ہوگا، البتہ فرق صرف اتنا ہوگا کہ متواتر سے علم یقینی بدیہی حاصل ہوتا ہے اور خبر مشہور سے علمِ یقینی نظری یعنی استدلالی حاصل ہوتا ہے، ان کے نزدیک خبرِ مشہور کا منکر بھی کافر ہوگا جیسے متواتر کا منکر کافر ہوتا ہے۔

وقال عیسی بن ابان: -عیسیٰ ابن ابان کہتے ہیں کہ خبرِ مشہور متواتر سے کم اور خبر واحد سے اوپر کے درجہ کی ہے، اس لئے اس سے علمِ طمانینت حاصل ہوگا، علم یقینی حاصل نہ ہوگا، لہٰذا اس کے منکر کو گمراہ اور فاسق تو کہہ سکتے ہیں مگر کافر نہ کہا جائے گا، اور چونکہ خبر واحد سے بڑھ کر ہے، اس لئے اس سے کتاب اللہ پر زیادتی جائز ہے لیکن مطلقاً نسخ جائز نہیں کیونکہ متواتر سے کم درجہ کی ہے، ــــ بعض شوافع کہتے ہیں کہ خبرِ مشہور خبرِ واحد کی طرح مفیدِ ظن ہے مفید یقین نہیں ہے ــــ مصنفؒ کہتے ہیں صحیح بات ہمارے نزدیک وہی ہے جو عیسیٰ ابن ابان نے کہی، کیونکہ خبرِ مشہور سلف یعنی قرنِ ثانی وثالث کی شہادت وتصدیق سے باعتبار عمل کے تو یہ متواتر کے درجہ میں ہوگئی، لیکن باعتبار اعتقاد کے متواتر کے درجہ میں نہیں، لہٰذا اس کا منکر کافر نہ ہوگا بلکہ گمراہ ہوگا، فاسق ہوگا۔

وھو نسخ عندنا: -اوپر بتایا گیا کہ خبرِ مشہور سے کتاب اللہ پر زیادتی جائز ہے، مطلق نسخ جائز نہیں، اور یہاں مصنف اس زیادتی ہی کو کہتے ہیں کہ یہ ہمارے نزدیک نسخ ہے، تو تضاد ہو رہا ہے کیونکہ مصنف کی عبارت سے معلوم ہو رہا ہے کہ زیادتی اور نسخ ایک ہی چیز ہے، اور اوپر الگ الگ بتایا گیا۔

اس کا جواب یہ ہے کہ زیادتی کبھی تو بیانِ محض ہوتی ہے، اس میں نسخ کا بالکل احتمال نہیں ہوتا جیسے بیانِ تفسیر، یہ زیادتی متواتر، مشہور اور خبر واحد سب کے ذریعہ جائز ہے ـــ اور کبھی زیادتی نسخِ محض ہوتی ہے، یہ صرف متواتر سے جائز ہے اور کبھی زیادتی من وجہ بیان اور من وجہ نسخ ہوتی ہے، یہ زیادتی خبر مشہور سے جائز ہے، یہاں مصنف کی عبارت میں یہ تیسری قسم کی زیادتی ہے، جو خبر مشہور سے جائز ہے، اور عیسیٰ بن ابان کے قول میں جو بتایا گیا کہ خبر مشہور سے نسخ جائز نہیں تو اس سے نسخ محض مراد ہے، فلا اشکال۔

وذلک مثل زیادۃ الرجم: -مصنف علیہ الرحمۃ خبر مشہور سے کتاب اللہ پر زیادتی کی چند مثالیں ذکر کررہے ہیں۔

پہلی مثال: جیسے اللہ تعالیٰ کے ارشاد الزانیة والزانی الخ میں زنا کی سزا سو کوڑے بتائی گئی ہے، یہ آیت عام ہے اس میں محصن (شادی شدہ) اور غیر محصن سب شامل ہیں، لیکن محصن کے حق میں اس پر خبر مشہور

''الثیب بالثیب جلدۃ مائۃ والرجم'' کے ذریعہ رجم کی زیادتی کردی گئی، تو محصن کے لئے صرف رجم کی حد ہے، اس حدیث میں جو سو کوڑے کی سزا ہے وہ اس منسوخ التلاوۃ آیت سے منسوخ ہوگئی ''الشیخ والشیخۃ اذازنیافارجموھما نکالا من اللہ'' صرف رجم باقی رہا جو خبر مشہور سے ثابت ہو رہا ہے، اور اس کے ذریعہ کتاب اللہ پر زیادتی ہوئی۔

دوسری مثال:- قران کریم میں ''وارجلکم الی الکعبین'' سے غسل کا عموم ثابت ہو رہا ہے کہ پیر دھوؤ، چاہے موزے پہنے ہوں یا نہ پہنے ہوں، مگر اس آیت پر موزے پہنے ہونے کی حالت میں مسح کی زیادتی کی گئی خبر مشہور سے وہ یہ ہے کہ ''رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے مسافر کے لئے تین دن اور تین رات اور مقیم کے لئے ایک دن ایک رات مسح کی مدت مقرر فرمائی ہے'' مسح علی الخفین پر چالیس مرفوع وموقوف احادیث ہیں، حسن بصریؒ کہتے ہیں کہ مجھے ستر صحابہ نے بتایا کہ رسول اللہؐ نے موزوں پر مسح کیا ہے،--

تنبیہ:- یہ دونوں مثالیں خبر مشہور کے ذریعہ کتاب اللہ پر زیادتی کی نہیں ہیں، کیونکہ دونوں روایتیں متواتر المعنی ہیں، اس لیے کہ عہدِ صحابہ میں بھی اس کے رواۃ بہت تھے، لہٰذا یہاں خبرِ مشہور میں اس کو پیش کرنا محلِ تامل ہے۔

تیسری مثال:- کفارۂ یمین کے روزوں میں کتاب اللہ میں فصیام ثلثۃ ایامٍ ہے، پے درپے کی قید نہیں ہے لیکن ابن مسعود کی قرأت جو مشہور ہے اس میں متتابعاتٍ کا لفظ زیادہ ہے، تو اس قراءۃ مشہورہ سے کتاب اللہ پر متتابعات کی زیادتی کی گئی، لہٰذا کفارۂ یمین میں تین روزے پے درپے رکھنا ضروری ہے۔

لکنہ لما کان من الاحاد:- ایک وہم کا ازالہ کررہے ہیں وہ یہ ہے کہ جب شہادت سلف سے خبر مشہور، خبرِ متواتر کے درجہ میں ہو جاتی ہے، حتی کے خبرِ مشہور سے کتاب اللہ پر زیادتی جائز ہے، تو خبرِ مشہور سے بھی علمِ یقینی کا فائدہ ہونا چاہیے جیسے خبر متواتر سے علم یقینی کا فائدہ ہوتا ہے، حالانکہ خبر مشہور سے علم طمانیت کا فائدہ ہوتا ہے، نہ علم یقینی کا۔

اس کا جواب دیتے ہیں کہ خبر مشہور چونکہ اصلاً یعنی عہد صحابہ میں آحاد میں سے ہوتی ہے اور آحاد میں شبہ ہوتا ہے، اس لئے یہ علم یقینی کا فائدہ نہیں دیتی، برخلاف متواتر کے کہ اس میں کسی طرح کا کوئی شبہ نہیں ہوتا ہے۔

وَخَبَرُ الْوَاحِدِ وَهُوَ الَّذِیْ یَرْوِیْهِ الْوَاحِدُ اَوِالْاِثْنَانِ فَصَاعِدًا بَعْدَ اَنْ یَّكُوْنَ دُوْنَ الْمَشْهُوْرِ وَالْمُتَوَاتِرِ وَحُكْمُهٗ اِذَا وَرَدَ غَیْرُ مُخَالِفٍ لِلْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ الْمَشْهُوْرَةِ فِیْ حَادِثَةٍ لَاتَعُمُّ بِهَا الْبَلْوٰی وَلَمْ یَظْهَرْ مِنَ الصَّحَابَةِ رَضِیَ اللّٰهُ عَنْهُمْ

الْاِخْتِلَافُ فِیْهَا وَتَرْکُ الْمُحَاجَّةِ بِهٖ اَنَّهٗ یُوْجِبُ الْعَمَلَ بِشُرُوْطٍ تُرَاعٰی فِی الْمُخْبِرِ۔

ترجمہ:۔ اور (تیسری قسم) خبر واحد ہے اور خبر واحد وہ ہے جس کو روایت کرے ایک یا دو یا زیادہ آدمی، بعد اس کے کہ وہ مشہور اور متواتر سے نیچے ہو، اور خبر واحد کا حکم ـــ جب کہ وہ وارد ہو اس حال میں کہ کتاب اللہ اور سنتِ مشہورہ کے خلاف نہ ہو، ایسے حادثہ میں جس میں بلوی عام نہ ہو اور اس حادثہ میں صحابہ کا اختلاف ظاہر نہ ہوا ہو، اور اس خبر سے احتجاج کا ترک ظاہر نہ ہوا ہو ـــ یہ ہے کہ وہ خبر واحد عمل کو واجب کرتی ہے چند ایسی شرطوں کے ساتھ جو مُخبِر میں ملحوظ ہوں۔

تشریح:۔ مسند کی تیسری قسم خبر واحد ہے، بظاہر خبر واحد سے ذہن اس طرف جاتا ہے جس کو ایک راوی روایت کرے، مصنف نے اس کی تردید کی اور فرمایا کہ خبر واحد وہ ہے جس کو ایک، دو یا زیادہ راوی روایت کریں، مطلب یہ کہ وہ مشہور و متواتر سے کم درجہ ہو، خبر واحد سے علم ظن حاصل ہوتا ہے، علمِ یقین وطمانینت حاصل نہیں ہوتا ہے۔

مصنفؒ فرماتے ہیں کہ خبر واحد پر آٹھ شرطوں کے ساتھ عمل کرنا واجب ہے، ان میں سے چار شرطیں نفسِ خبر سے متعلق ہیں، اور چار مُخبِر سے متعلق ہیں۔

پہلی چار شرطیں (۱) خبر واحد کتاب اللہ کے مخالف نہ ہو، جیسے ''من مس ذکرہ فلیتوضا'' خبر واحد ہے جس سے معلوم ہوا کہ مسِ ذکر ناقضِ وضو ہے، یہ حدیث آیت کے خلاف ہے فیہ رجال یحبون ان یتطھروا - آیت استنجاء بالماء کے بارے میں وارد ہوئی ہے جس میں قباوالوں کی تعریف کی گئی ہے، اور استنجاء بالماء بغیر مسِ ذکر کے نہیں ہوتا ہے، معلوم ہوا کہ مسِ ذکر ناقضِ وضو نہیں ہے، ورنہ تعریف نہ کی جاتی، تو خبرِ واحد کتاب اللہ کے مخالف ہے لہٰذا اس کو چھوڑ دیں گے۔

دوسری حدیث لاصلوۃ الا بفاتحۃ الکتاب خبر واحد ہے، فاقرء وا ما تیسر من القران کے عموم کے خلاف ہے، آیت سے معلوم ہو رہا ہے کہ جو آسان ہو وہ پڑھو، اور خبرِ واحد سے معلوم ہو رہا ہے کہ فاتحہ پڑھنا لازم ہے، خبرِ واحد سے کتاب اللہ کے عموم میں تخصیص لازم آ رہی ہے جو جائز نہیں لہٰذا خبرِ واحد کو چھوڑ دیں گے۔

(۲) خبرِ واحد حدیثِ مشہور کے خلاف نہ ہو جیسے حدیث مشہور ہے البینة علی المدعی والیمین علی من انکر، مگر اس کے خلاف خبرِ واحد ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ایک شاہد اور یمین سے فیصلہ فرمایا، یہ خبرِ واحد حدیثِ مشہور کے خلاف ہے، اس لئے اس کو ترک کر دیں گے۔

(۳) خبر واحد ایسے واقعہ اور حادثہ میں نہ ہو جس میں عموم بلوی ہو، یعنی جس میں عام لوگوں کی حاجت متعلق ہو، ورنہ خبرِ واحد کو ترک کر دیں گے، جیسے نماز میں بسم اللہ خبرِ واحد سے ثابت ہے حالانکہ نماز ایسی چیز ہے جس میں تمام صحابہ کا اشتغال تھا، اگر ایسی ہی بات تھی کم از کم حدیث مشہور ہونی چاہیے تھی، عام لوگوں کی حاجت کے باوجود اگر حدیث مشہور یا متواتر نہیں ہے، خبر واحد ہی ہے تو اس کا مطلب یہ ہوا کہ یہ خبر کسی کا سہو ہے یا منسوخ ہے، اسی لئے قران پاک تواتر سے ثابت ہے، بیع نکاح طلاق وغیرہ کی خبریں بھی مشہور ہیں، کیونکہ ان میں عموم بلوی ہے —— البتہ امام شافعی، عام اصولیین اور اہل حدیث کہتے ہیں کہ اگر اس خبر واحد کی سند ثابت ہے تو اس پر عمل کیا جائے گا، لہٰذا یہ حضرات نماز میں سورۂ فاتحہ کے ساتھ تسمیہ بالجہر کے قائل ہیں۔

(۴) چوتھی شرط یہ ہے کہ صحابہ سے کسی حادثہ میں اختلاف ظاہر نہ ہوا ہو اور اس حدیث سے استدلال کا ترک ظاہر نہ ہوا ہو، یعنی صحابہ میں کسی معاملہ میں اختلاف ہوا اور اس حدیث سے کسی نے استدلال نہیں کیا تو اس کا مطلب یہ ہے کہ یہ حدیث ثابت نہیں ہے ورنہ صحابہ اس سے استدلال کرتے، لہٰذا اس کو چھوڑ دیں گے، جیسے حدیث ہے الطلاق بالرجال طلاق میں مردوں کا اعتبار ہے، آزاد ہے تو تین کا مالک ہے، اور غلام ہے تو دو کا مالک ہے، صحابہ کا اس مسئلہ میں اختلاف ہوا، بعض نے یہی کہا جو اس حدیث میں ہے، جیسا کہ امام شافعی کا مسلک ہے، اور صحابہ کی ایک جماعت کہتی ہے کہ عورت کا اعتبار ہے، اگر عورت آزاد ہے تو شوہر تین طلاق کا مالک ہوگا اور باندی ہے تو شوہر دو کا مالک ہوگا، جیسا کہ احناف کا مسلک ہے، باوجود اختلاف کے اس حدیث سے کسی نے استدلال نہیں کیا، نہ فریقِ اول نے نہ ثانی نے، اگر یہ حدیث ثابت ہوتی تو ضرور فریقِ اول اس سے استدلال کرتا، لہٰذا اس حدیث کو ترک کیا جائے گا۔

وَهِیَ اَرْبَعَةٌ اَلْاِسْلَامُ وَالْعَدَالَةُ وَالْعَقْلُ الْكَامِلُ وَالضَّبْطُ فَلَایَجِبُ الْعَمَلُ بِخَبَرِ الْكَافِرِ وَالْفَاسِقِ وَالصَّبِیِّ وَالْمَعْتُوْهِ وَالَّذِیْ اِشْتَدَّتْ غَفْلَتُهٗ خِلْقَةً اَوْ مُسَامَحَةً اَوْ مُجَازَفَةً وَالْمَسْتُوْرُ كَالْفَاسِقِ لَایَكُوْنُ خَبَرُهٗ حُجَّةً فِیْ بَابِ الْحَدِیْثِ مَالَمْ یَظْهَرْ عَدَالَتُهٗ اِلَّا فِی الصَّدْرِ الْاَوَّلِ عَلٰی مَا نُبَیِّنُ۔

ترجمہ:۔ اور وہ شرطیں چار ہیں، مسلمان ہونا، عادل ہونا، عقل کامل والا ہونا، اور ضبط کا ہونا پس واجب نہ ہوگا عمل کرنا کافر، فاسق، نابالغ اور معتوہ کی خبر پر اور اس شخص کی خبر پر جس کی غفلت زیادہ ہو پیدائشی طور پر، یا لا پرواہی کی وجہ سے یا اٹکل سے بک بک کرنے سے، اور مستور الحال فاسق کی طرح ہے، اس کی خبر حجت نہ ہوگی حدیث کے باب میں، جب تک اس کی عدالت ظاہر نہ ہو جائے مگر صدرِ اول میں، اس تفصیل کی بنا پر جس کو ہم بیان کریں گے۔

تشریح:۔ خبر واحد پر عمل کے لئے آٹھ شرطیں ہیں، چار نفسِ خبر میں، جس کو بیان کر چکے، دوسری چار جو مُخبِر سے متعلق ہیں، اس کو بیان کر رہے ہیں، پہلی شرط مخبر کا مسلمان ہونا، دوسری شرط عادل ہونا، تیسری شرط اس کا کامل عقل والا ہونا، اور چوتھی شرط اس کا ضبط والا ہونا، یعنی کما حقہ بات سننا، پھر اس کو یاد رکھنا پھر اس کو بیان کرنا۔

اسلام کی شرط اس لئے لگائی کہ کافر کی خبر کا کوئی اعتبار نہیں ہے، کیونکہ وہ اسلام کا دشمن ہوتا ہے، عدالت یعنی دین پر جماؤ کی شرط اس لئے لگائی کہ فاسق جھوٹ کی پرواہ نہیں کرتا، دین دار آدمی سچ جھوٹ میں تمیز کرتا ہے،—— کامل عقل ہونا جو بلوغ کے بعد ہوتا ہے، یہ شرط اس لئے لگائی کہ کم عقل یا بے عقل بات کو خصوصاً دین کے معاملہ میں اچھی طرح پہنچانے کی صلاحیت نہیں رکھتا ہے—— اور ضبط کی شرط اس لئے لگائی کہ بغیر محفوظ کئے خبر میں سچائی نہیں ہو سکتی۔

لہٰذا اسلام نہ ہونے کی وجہ سے کافر کی خبر قبول نہ ہوگی، اور عدالت نہ ہونے کی وجہ سے فاسق کی خبر معتبر نہ ہوگی اور کامل العقل نہ ہونے کی وجہ سے بچہ کی اور معتوہ کی خبر بھی قابل قبول نہ ہوگی، معتوہ اس کو کہتے ہیں جو نہ پاگل ہو نہ عقلمند ہو، اس کا کلام خلط ملط ہو، کبھی عقلمندوں جیسی بات کرے کبھی پاگلوں جیسی، اور ضبط نہ ہونے کی وجہ سے اس شخص کی خبر بھی قبول نہ ہوگی جس کی غفلت بہت بڑھ گئی ہو، اور یہ کبھی پیدائشی ہوتا ہے اور کبھی غفلت کا بڑھ جانا مسامحۃً ہوتا ہے یعنی اس کو غلطی کی پروا نہیں ہوتی جو چاہتا ہے بک دیتا ہے، اور کبھی مجازفۃً ہوتا ہے یعنی اٹکل بے سوچے سمجھے جو منہ میں آیا بک دیتا ہے، بہر حال غفلت کے بڑھ جانے میں ضبط نہ ہونے کی وجہ سے خبر قبول نہ کیجائے گی۔

اور مستور الحال (جس کا فاسق، عادل ہونا معلوم نہ ہو) اس کی خبر حدیث کے باب میں بلاشبہ حجت نہ ہوگی، وہ فاسق کی طرح ہے، جب تک اس کی عدالت ظاہر نہ ہوجائے، لیکن اگر صدرِ اول یعنی عہدِ صحابہ وتابعین اور تبعِ تابعین میں کوئی راوی مستور الحال ہو تو اس کی خبر حجت ہوگی کیونکہ ان تینوں طبقوں کی عدالت کی شہادت حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے دی ہے، خیر القرون قرنی الخ سے۔

بابِ حدیث کی قید سے معلوم ہوا کہ اگر بابِ قضا میں قاضی مستور الحال کی شہادت پر فیصلہ کر دے تو امام حنیفہؒ کے نزدیک اس کی ظاہری حالت کا اعتبار کرتے ہوئے فیصلہ جائز ہوگا کیونکہ مسلمان کا ظاہری حال یہی ہے کہ وہ عادل ہوگا۔

البتہ اگر وہ راوی مستور الاسلام یا مستور العقل یا مستور الضبط ہے تو اس کی خبر حجت نہ ہوگی، نہ بابِ حدیث میں، نہ بابِ قضاء میں۔

وَرَوَى الْحَسَنُ عَنْ اَبِیْ حَنِیْفَةَ اَنَّهٗ مِثْلُ الْعَدْلِ فِیْمَا یُخْبِرُ عَنْ نَجَاسَةِ الْمَاءِ وَذَكَرَ

فِيْ كِتَابِ الْاِسْتِحْسَانِ اَنَّهٗ مِثْلُ الْفَاسِقِ فِيْهِ وَهُوَ الصَّحِيْحُ

ترجمہ:- اور حسن بن زیاد نے امام ابوحنیفہ علیہ الرحمۃ سے روایت کی ہے کہ مستور عادل کے مانند ہے اس خبر میں جو وہ نجاستِ ماء کے بارے میں دیتا ہے، اور امام محمد نے مبسوط کے کتاب الاستحسان میں ذکر کیا ہے کہ مستور اس بارے میں فاسق کے مانند ہے اور یہی صحیح ہے۔

تشریح:- مصنف علیہ الرحمۃ ایک فقہی مسئلہ بیان کررہے ہیں کہ نماز کا وقت آ گیا اور ایک برتن میں پانی ہے، اس کے علاوہ پانی نہیں ہے، اب کسی عادل نے خبر دی کہ ناپاک ہے تو اس کی خبر معتبر ہوگی، لہٰذا اس پانی سے وضو نہیں کیا جائے گا، بلکہ تیمم کر کے نماز ادا کرے اور اگر فاسق نے خبر دی کہ ناپاک ہے تو اس کی خبر غیر معتبر ہے، لہٰذا اس سے وضو کرنا جائز ہے لیکن اگر خبر دینے والا مستور الحال ہے، اس کا عادل و فاسق ہونا معلوم نہیں ہے تو حسن بن زیاد نے امام ابوحنیفہ سے روایت کرتے ہوئے مستور کو عادل کے مثل قرار دیا ہے، لہٰذا عادل کی طرح مستور کی خبر معتبر ہوگی، تو اس پانی سے وضو نہ ہوگا بلکہ تیمم کیا جائے گا۔ اور امام محمد علیہ الرحمۃ نے مبسوط کے کتاب الاستحسان میں مستور کو فاسق کے ساتھ لاحق کیا ہے، لہٰذا فاسق کی طرح مستور کی خبر غیر معتبر ہوگی، تو اس پانی سے وضو کرنا جائز ہوگا، مصنف علیہ الرحمۃ کہتے ہیں یہی صحیح ہے کہ مستور فاسق کے ساتھ لاحق ہو، لہٰذا جب تک اس کی عدالت ظاہر نہ ہو جائے اس کی خبر پر اعتماد نہیں کیا جائے گا۔

وَقَالَ مُحَمَّدٌ فِى الْفَاسِقِ يُخْبِرُ بِنَجَاسَةِ الْمَاءِ اَنَّهٗ يُحَكِّمُ السَّامِعُ رَايَهٗ فَاِنْ وَقَعَ فِيْ قَلْبِهٖ اَنَّهٗ صَادِقٌ يَتَيَمَّمُ مِنْ غَيْرِ اِرَاقَةِ الْمَاءِ فَاِنْ اَرَاقَ وَتَيَمَّمَ فَهُوَ اَحْوَطُ لِلتَّيَمُّمِ وَفِيْ خَبْرِ الْكَافِرِ وَالصَّبِيِّ وَالْمَعْتُوْهِ اِذَا وَقَعَ فِى قَلْبِ السَّامِعِ صِدْقُهُمْ بِنَجَاسَةِ الْمَاءِ يَتَوَضَّاءُ وَلَا يَتَيَمَّمُ فَاِنْ اَرَاقَ الْمَاءَ ثُمَّ تَيَمَّمَ فَهُوَ اَفْضَلُ۔

ترجمہ:- اور امام محمدؒ نے فرمایا اس فاسق کے بارے میں جو نجاستِ ماء کی خبر دے رہا ہے کہ سامع اپنی رائے کو حَکَم بنائے، پس اگر اس کے دل میں یہ بات واقع ہوئی کہ فاسق سچا ہے تو تیمم کرے گا بغیر پانی کو بہائے ہوئے، پس اگر اس نے پانی بہادیا اور تیمم کیا تو یہ تیمم کے لئے زیادہ احتیاط کی بات ہے۔

اور کافر، بچہ اور معتوہ کی خبر کے بارے میں جب کہ سامع کے دل میں ان کا سچا ہونا واقع ہو نجاستِ ماء کے سلسلہ میں تو وضو کرے اور تیمم نہ کرے، پس اگر وہ پانی کو گرادے پھر تیمم کرے تو یہ افضل ہے۔

تشریح:- مستور کا حکم بیان کرنے کے بعد فاسق کا حکم بیان کررہے ہیں، امام محمدؒ کہتے ہیں کہ کسی آدمی کے پاس صرف ایک برتن پانی ہے اور نماز کا وقت تنگ ہو رہا ہے، اب ایک فاسق آدمی آکر خبر دیتا ہے کہ یہ پانی ناپاک ہے، تو یہ

آدمی جس کو وضو کر کے نماز پڑھنی ہے وہ اپنی رائے کو فیصل بنائے، تحری کرے، تحری کے بعد اس کے دل میں یہ بات آئی کہ یہ خبر دینے والا سچا ہے، واقعی پانی ناپاک ہے، تو اس کو تیمم کرنا جائز ہے، اور پانی کو گرانے کی بھی ضرورت نہیں ہے، اور پانی کے ہوتے ہوئے بھی یہ شخص پانی نہ پانے والا سمجھا جائے گا، اور اگر وہ پانی کو گرادے اور تیمم کرے تو اور زیادہ احتیاط کی بات ہے کیونکہ اس صورت میں یہ شخص حقیقۃ پانی کو نہ پانے والا شمار ہوگا، مگر یہ بات یاد رکھیں کہ تحری کے بعد تیمم کا وجوب، اور اس پانی سے وضو کرنا جائز نہ ہونا، فاسق کی خبر کی وجہ سے نہیں ہے بلکہ تحری کرنے والے کے ظن غالب کی وجہ سے ہے، اس کے دل کے فیصلہ کی وجہ سے ہے، اگر فاسق کی خبر پر ہوتا تو تحری واجب ہی نہ ہوتی۔

اور اگر نجاستِ ماء کی خبر کافر، یا بچہ یا معتوہ دے رہا ہے، اور تحری کے بعد اس کے دل میں یہ بات آئی کہ یہ تینوں سچی خبر دے رہے ہیں، تو بھی یہ پانی ناپاک نہ سمجھا جائے گا، اس سے وضو کرے گا، تیمم کی اجازت نہ ہوگی، کیونکہ ان تینوں کی خبر شرعاً معتبر نہیں ہے لیکن اگر اس نے پانی بہادیا، پھر تیمم کیا تو یہ افضل ہے، کیوں کہ ان کی خبر اگرچہ معتبر نہیں ہے، مگر یہ احتمال ضرور ہے کہ وہ اپنی خبر میں سچے ہوں، اور پانی واقعی ناپاک ہو، مگر جب پانی بہادیا تو اب یہ شخص حقیقتاً پانی نہ پانے والا ہوگیا، لہٰذا بلاتردد تیمم جائز ہوگا۔

وَفِی الْمُعَامَلَاتِ الَّتِیْ تَنْفَکُّ عَنْ مَعْنَی الْاِلْزَامِ کَالْوَکَالَاتِ وَالْمُضَارَبَاتِ وَالْاِذْنِ فِی التِّجَارَۃِ یُعْتَبَرُ خَبَرُ کُلِّ مُمَیِّزٍ لِعُمُوْمِ الضَّرُوْرَۃِ الدَّاعِیَۃِ اِلٰی سُقُوْطِ سَائِرِ الشَّرَائِطِ فَاِنَّ الْاِنْسَانَ قَلَّمَا یَجِدُ الْمُسْتَجْمِعَ لِتِلْکَ الشَّرَائِطِ یَبْعَثُہٗ اِلٰی وَکِیْلِہٖ اَوْ غُلَامِہٖ وَلَا دَلِیْلَ مَعَ السَّامِعِ یَعْمَلُ بِہٖ سِوٰی ھٰذَا الْخَبَرِ وَلِاَنَّ اِعْتِبَارَ ھٰذِہٖ الشَّرَائِطِ لِیَتَرَجَّحَ جِھَۃُ الصِّدْقِ فِی الْخَبَرِ فَیَصْلَحُ اَنْ یَّکُوْنَ مُلْزِمًا وَذٰلِکَ فِیْمَا یَتَعَلَّقُ بِہٖ اللُّزُوْمُ فَشَرَطْنَاھَا فِی اُمُوْرِ الدِّیْنِ دُوْنَ مَالَا یَتَعَلَّقُ بِہٖ اللُّزُوْمُ مِنَ الْمُعَامَلَاتِ۔

ترجمہ:۔ اور ان معاملات مین جو الزام کے معنی سے جدا ہوتے ہیں، جیسے وکالتیں، مضاربتیں، اور تجارت کی اجازت (ان سب میں) ہر تمیز رکھنے والے کی خبر معتبر ہوگی، اس ضرورت کے عام ہونے کی وجہ سے جو تقاضا کرتی ہے تمام شرائط کے ساقط ہونے کا، اس لئے کہ انسان بہت کم پاتا ہے ایسے شخص کو جو ان شرائط کا جامع ہو، جس کو وہ اپنے وکیل یا غلام کی جانب بھیجے، اور سامع کے پاس کوئی دلیل بھی نہیں ہے جس پر وہ عمل کرے علاوہ اس خبر کے، اور اس لئے کہ ان شرائط کا اعتبار اس لئے ہے تاکہ خبر میں صدق کی جہت راجح ہوجائے پس وہ صلاحیت رکھے ملزم ہونے

کی، اور یہ (اعتبار شرائط) اس خبر میں ہے جس کے ساتھ لزوم متعلق ہوتا ہے تو ہم نے ان شرائط کی شرط لگا دی امورِ دین میں، نہ کہ ان معاملات میں جن کے ساتھ لزوم متعلق نہیں ہوتا ہے۔

تشریح:۔ معاملات تین طرح کے ہیں، (۱) ایک وہ جن میں الزام محض ہوتا ہے، یعنی کسی پر کسی حق کو ثابت کرنے کی خبر دینا جیسے یہ خبر دینا کہ فلاں کا فلاں پر دین ہے، یا فلاں نے چوری کی ہے، اس قسم کی خبر میں عدد اور عدالت دونوں ضروری ہیں، یعنی دو گواہ ہوں اور عادل ہوں، (۲) وہ معاملات جن میں من وجہ الزام ہوتا ہے جیسے وکیل کو معزول کرنے کی یا غلام کو تجارت سے روکنے کی خبر دینا تو ان میں من وجہ الزام ہے، اور من وجہ نہیں ہے، اس اعتبار سے تو الزام علی الغیر نہیں ہے کہ مؤکل نے وکیل کو معزول کر کے اور مولی نے عبد ماذون پر حجر کر کے اپنے حق میں تصرف کیا ہے، نہ کہ غیر کے حق میں، مگر اس اعتبار سے الزام علی الغیر ہے، کہ اب وکیل اور عبد ماذون عزل و حجر کے بعد جو تصرف کریں گے، اس کے ذمہ دار یہ خود ہوں گے، مثلاً بیع کی تو اس کے ثمن کے اور نفع و نقصان کے یہ خود ذمہ دار ہوں گے، اس لحاظ سے الزام علی الغیر ہے، اسی وجہ سے ان میں الزام اور عدم الزام دونوں جہتیں ہیں تو شہادت کی دو شرطوں یعنی عدد یا عدالت میں سے ایک کا ہونا ضروری ہے، یا تو دو گواہ ہوں یا ایک ہو تو عادل ہو، (۳) تیسرے وہ معاملات جن میں الزام کے معنی بالکل نہیں ہوتے جیسے وکالت، کسی نے کسی سے کہا کہ فلاں نے تجھے وکیل بنایا ہے اور مضاربت، جیسے کسی نے کسی کہا کہ فلاں نے تجھے مضارب بنایا ہے اور اذن فی التجارۃ مثلاً کسی نے غلام سے کہا کہ تجھے تیرے آقا نے تجارت کی اجازت دی ہے تو اس خبر سے مخاطب پر کوئی چیز لازم نہیں ہوتی ہے، کیوں کہ مخاطب کو اختیار ہے کہ وہ اس خبر کو قبول کرے یا نہ کرے اس تیسری قسم کے معاملات میں ہر تمیز و شعور رکھنے والے کی خبر معتبر ہوگی، چاہے وہ عادل ہو یا نہ ہو، بچہ ہو یا بالغ، مسلمان ہو یا کافر، سب کی خبر قبول کی جائیگی، اس کی دو دلیلیں ہیں۔

پہلی دلیل یہ ہے کہ اس میں ضرورت عام ہے جو تمام شرائط کے ساقط ہونے کا تقاضا کرتی ہے کیوں کہ آدمی کو عام طور پر ضرورت پڑتی ہے کہ وکالت یا مضاربت یا اذن فی التجارۃ کی خبر لے کر کسی کو بھیجے، اب اگر اس میں وہ شرائط لگائی جائیں گی تو لوگ حرج میں پڑینگے، کیوں کہ بروقت ایسا آدمی ملنا مشکل ہے جو تمام شرائط کا جامع ہو، اور جس کے پاس خبر پہنچی ہے اس کے پاس بھی عمل کے لئے اس خبر کے علاوہ کوئی دلیل بھی نہیں ہے، اگر یہ شرطیں لگائی جائیں گی تو بہت سارے کام معطل جائینگے، لہٰذا عمومی ضرورت کی وجہ سے ہر عقل و شعور رکھنے والے کی خبر مانی جائے گی۔

دوسری دلیل ہے کہ خبر دینے والے میں مذکورہ شرائط کا اعتبار صرف اس لئے کیا گیا ہے تا کہ خبر میں سچائی کی جہت راجح ہو اور خبر ملزم بنے یعنی سامع پر ایک چیز لازم کرے، لہٰذا جن خبروں میں لزوم ہوتا ہے جیسے امور

دین تو وہاں یہ شرطیں ضروری ہیں اور جن معاملات میں لزوم نہیں ہوتا وہاں یہ شرطیں ضروری نہیں ہیں، جیسے وکالت ،مضاربت وغیرہ ان امور سے لزوم متعلق نہیں ہوتا، لہٰذا ان میں ان شرائط کی ضرورت نہیں ہے۔

وَاِنَّمَا اُعْتُبِرَ خَبَرُ الْفَاسِقِ فِی حِلِّ الطَّعَامِ وَحُرْمَتِهٖ وَطَهَارَةِ الْمَاءِ وَنَجَاسَتِهٖ اِذَا تَأَيَّدَ بِاَكْبَرِ الرَّأْيِ لِاَنَّ ذٰلِكَ اَمْرٌ خَاصٌّ لَايَسْتَقِيْمُ تَلَقِّيْهِ مِنْ جِهَةِ الْعُدُوْلِ فَوَجَبَ التَّحَرِّیْ فِیْ خَبَرِهٖ لِلضَّرُوْرَةِ وَكَوْنِهٖ مَعَ الْفِسْقِ اَهْلًا لِلشَّهَادَةِ وَانْتِفَاءِ التُّهْمَةِ حَيْثُ يَلْزَمُهٗ بِخَبَرِهٖ مَايَلْزَمُ غَيْرَهٗ اِلَّا اَنَّ هٰذِهِ الضَّرُوْرَةَ غَيْرُ لَازِمَةٍ لِاَنَّ الْعَمَلَ بِالْاَصْلِ مُمْكِنٌ وَهُوَ اَنَّ الْمَاءَ طَاهِرٌ فِی الْاَصْلِ فَلَمْ يُجْعَلِ الْفِسْقُ هَدَرًا وَلَاضَرُوْرَةَ فِی الْمَصِيْرِ اِلٰی رِوَايَتِهٖ فِیْ اُمُوْرِ الدِّيْنِ اَصْلًا لِاَنَّ فِی الْعُدُوْلِ مِنَ الرُّوَاةِ كَثْرَةً وَبِهِمْ غُنْيَةً فَلَا يُصَارُ اِلَيْهِ بِالتَّحَرِّیْ۔

ترجمہ:۔ اور اعتبار کیا جائے گا فاسق کی خبر کا کھانے کے حلال اور اس کے حرام ہونے میں، پانی کی نجاست اور اس کی طہارت میں جب کہ وہ مؤید ہو ظن غالب سے، اس لئے کہ یہ ایک خاص معاملہ ہے جس کا حاصل کرنا عادل لوگوں سے ممکن نہ ہوگا، پس فاسق کی خبر میں تحری واجب ہوگی ضرورت کی وجہ سے، اور فاسق کے شہادت کا اہل ہونے کی وجہ سے فسق کے باوجود، اور تہمت نہ ہونے کی وجہ سے اس لیے کہ فاسق پر لازم ہوگی اس کی خبر سے وہ چیز جو لازم ہوگی اس کے علاوہ پر، مگر یہ کہ یہ ضرورت لازم نہیں ہے، اس لئے کہ اصل پر عمل ممکن ہے اور وہ اصل یہ ہے کہ پانی پاک ہے اصل خلقت میں، پس فسق کو رائیگاں (بیکار) نہیں قرار دیا گیا، اور کوئی ضرورت نہیں ہے بالکل فاسق کی روایت کی طرف رجوع کرنے میں امورِ دین میں، اس لئے کہ عادل رواۃ کی کثرت ہے اور عادل رواۃ کی وجہ سے فاسقوں سے بے نیازی ہے، تو فاسق کی خبر کی طرف تحری کے ذریعہ رجوع نہیں کیا جائے گا۔

تشریح:۔ ایک اعتراض کا جواب ہے جس کی تقریر یہ ہے کہ آپ نے یہ اصول بیان کیا کہ دینی امور میں لزوم ہوتا ہے لہٰذا ہر آدمی کی خبر معتبر نہ ہوگی، بلکہ راوی میں چاروں شرطیں (اسلام، عدالت، عقل کامل، ضبط) ضروری ہوں گی، جب کہ آپ کھانے کے حلال وحرام ہونے اور پانی کے پاک وناپاک ہونے میں فاسق کی خبر کا بھی اعتبار کرتے ہیں، حالانکہ حلت وحرمت، طہارت ونجاست دینی امر ہے، اور فاسق میں عدالت کی شرط نہیں پائی جارہی ہے، لہٰذا فاسق کی خبر معتبر نہ ہونی چاہیے، آپ اپنے اصول کے خلاف کررہے ہیں۔

اس کا جواب دیتے ہیں کہ ہم حلت وحرمت اور طہارت ونجاست میں فاسق کی خبر کا اعتبار اس وقت کرتے ہیں

جب سامع کو ظنِ غالب بھی ہو کہ فاسق کی خبر صحیح ہے، صرف اس کی خبر پر فیصلہ نہیں کرتے، ---اور روایت حدیث میں فاسق کی خبر بالکل معتبر نہیں ہے، چاہے سامع کو تحری سے ظن غالب حاصل ہو جائے --- دونوں میں فرق یہ ہے کہ کھانے کا حلال وحرام ہونا، پانی کا پاک وناپاک ہونا ایک خاص امر ہے یہ عموماً بازاروں، جنگلوں اور ایسی جگہوں پر پیش آتا ہے جہاں عام طور پر فاسق ہوتے ہیں، اور وہی اس سے واقف ہوتے ہیں، لہٰذا اس ضرورت کی وجہ سے فاسق کی خبر تحری کے ساتھ مان لی --- اور یہ ضرورت روایتِ حدیث میں نہیں ہے اور ضرورت کے علاوہ فاسق باوجود فسق کے شہادت کا اہل ہے، نیز یہاں تہمت کذب بھی نہیں ہے کہ فاسق اپنے کسی فائدے کے لئے جھوٹ بول رہا ہے کیونکہ اس کی خبر سے جو چیز دوسروں پر لازم ہوگی وہ خود اس پر بھی لازم ہوگی، یعنی کھانے کو حرام کہا تو جیسے دوسرے نہ کھائیں گے، یہ خود بھی نہ کھا سکے گا، الغرض فاسق پر تہمت بھی نہیں ہے لہٰذا اس کی خبر کو تحری کی شرط کے ساتھ تسلیم کر لیا جائے گا۔

الاان هذه الضرورة: -ایک سوال کا جواب ہے، سوال یہ ہے کہ جب ضرورت کے پیشِ نظر آپ نے فاسق کی خبر کو تسلیم کر لیا (کہ حلت وحرمت وغیرہ کی تحقیق عادل لوگوں سے ممکن نہیں ہے، فاسق ہی بتا سکتا ہے،) تو پھر تحری کی کیا ضرورت ہے، بغیر تحری کے فاسق کی خبر مان لینی چاہئے۔

اس کا جواب دے رہے ہیں کہ بلا شبہ ضرورت تو موجود ہے مگر یہ ضرورت لازم نہیں ہے کہ اس کی خبر کے بغیر کام ہی نہ چلے، بلکہ اس کی خبر کے بغیر اصل پر عمل ممکن ہے، اور پانی اصل کے اعتبار سے پاک ہے، اسی طرح کھانا بھی اصل کے اعتبار سے پاک ہے، جب کھانے اور پانی میں شبہ پیدا ہو کہ حلال ہے یا حرام، پاک ہے ناپاک؟ اور کوئی بتانے والا نہ ہو تو اس کو حلال و پاک سمجھا جائے گا، کیونکہ اشیاء میں اصل حلت وطہارت ہے، اور حرمت ونجاست تو وصفِ عارض ہے، بعد میں اس پر پیش آتا ہے، بہر حال جب ضرورت غیر لازم ہے تو فاسق کی خبر کو مکمل طور پر لیں گے بھی نہیں کہ تحری کی ضرورت ہی نہ رہے اور نہ بالکلیہ نظر انداز کیا جائے گا بلکہ تھوڑا بہت اس کا اعتبار کریں گے، اسی لئے اس کے ساتھ تحری کو ملا دیا کہ جب ظن غالب سے اس کی خبر کی تائید ہو جائے تو خبر معتبر ہوگی۔

ولاضرورة فی المصیر: -سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ جب فاسق کی خبر تحری کے ساتھ آپ نے تسلیم کر لی تو پھر روایتِ حدیث میں بھی اس کی خبر تحری کے ساتھ قبول کر لینی چاہیے۔

اس کا جواب دیتے ہیں کہ روایتِ حدیث میں عادل بہت کثرت سے مل جاتے ہیں، اس لئے دینی امور میں فاسق سے بے نیازی ہو جاتی ہے، لہٰذا دینی امور یعنی روایتِ حدیث میں فاسق کی خبر تحری کے ساتھ بھی معتبر نہ ہوگی، برخلاف کھانے کی حلت وحرمت اور پانی کی نجاست وطہارت کے کہ یہاں عام طور پر واسطہ فاسقوں سے ہی پڑتا

ہے، انہی سے تحقیق ہوسکتی ہے، اس لئے فاسق کی خبر تحری کے ساتھ معتبر مانی گئی، اور روایتِ حدیث میں یہ ضرورت بالکل نہیں ہے، لہٰذا روایتِ حدیث میں فاسق کی خبر تحری کے ساتھ بھی معتبر نہ ہوگی۔

وَاَمَّا صَاحِبُ الْهَوٰى فَالْمَذْهَبُ الْمُخْتَارُ اَنَّهٗ لَاتُقْبَلُ رِوَايَةُ مَنْ اِنْتَحَلَ الْهَوٰى وَدَعَا النَّاسَ اِلَيْهِ لِاَنَّ الْمُحَاجَّةَ وَالدَّعْوَةَ اِلَى الْهَوٰى سَبَبٌ دَاعٍ اِلَى التَّقَوُّلِ فَلَا يُؤْتَمَنُ عَلٰى حَدِيْثِ رَسُوْلِ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ۔

ترجمہ: - اور بہرحال نفسانی خواہش والا تو مذہبِ مختار یہ ہے کہ اس شخص کی روایت قبول نہیں کی جائے گی جس نے خواہشاتِ نفسانی کو دین بنالیا ہو، اور لوگوں کو اس کی جانب دعوت دیتا ہو، اس لئے کہ اس کا حجت پکڑنا اور خواہشات کی طرف دعوت دینا ایسا سبب ہے جو داعی ہے بات کو گھڑنے کی طرف، تو اس پر اعتماد نہیں کیا جائے گا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی حدیث کے بارے میں۔

تشریح: - جو شخص خواہش نفس کا پجاری ہو، اور اہلِ حق کے عقائد سے ہٹ کر خواہشاتِ نفسانی کو اپنا دین ومذہب بنالیا ہو، اور لوگوں کو اپنے مذہب کی دعوت وترغیب بھی دیتا ہو اور اپنے دین ومذہب کی حقانیت پر حجت بازی کرتا ہو، ایسا آدمی اگر حدیث روایت کرے تو مذہبِ مختار یہ ہے کہ اس کی روایت قبول نہیں کیجائے گی جیسے غالی روافص، قادیانی وغیرہ کیونکہ ان کا اپنے دین کو حق سمجھنا اور اہلِ حق کے ساتھ بحث ومباحثہ کرنا، یہ ان کو حدیثیں گھڑنے تک پہنچائے گا، تو ایسے لوگوں پر حدیثِ رسول کے بارے میں کیسے اعتماد کیا جاسکتا ہے۔

فائدہ: - اہل ہوی دو طرح کے ہیں، بعض وہ ہیں جن کے عقائد کفر تک پہنچ چکے ہیں، جیسے غالی روافض، فرقۂ مجسمہ، قادیانی، ان کے بارے میں بعض اہلِ اصول کہتے ہیں کہ ان کی روایت وشہادت سب مقبول ہیں کیونکہ یہ اہل قبلہ ہیں اور اپنے آپ کو مسلمان سمجھتے ہیں، لیکن محققین علماء اس پر متفق ہیں کہ یہ کافر ہیں، ان کی روایت وشہادت سب ناقابل قبول ہیں۔

دوسرے وہ جن کے عقائد کفر تک نہ پہنچے ہوں، تو ان کے بارے میں علماء کی ایک جماعت کہتی ہے کہ ان کی روایت وشہادت سب مردود ہیں، کیونکہ یہ فاسق ہیں جن کو جھوٹ اور گناہوں کی پروانہیں ہے، مگر جمہور کا مسلک یہ ہے کہ شہادت تو قبول ہوگی مگر روایت میں بعض کے نزدیک مطلقاً قبول ہے، اور بعض علماء جن میں صاحبِ حسامی بھی ہے کہ اگر وہ متعصب ہے اور اس نے اپنی خواہشات کو دین ومذہب بنالیا ہے اور لوگوں کو کھلے عام اس کی دعوت بھی دے رہا ہے تو اس کی خبر معتبر نہ ہوگی۔

وَإِذَا ثَبَتَ اَنَّ خَبَرَ الْوَاحِدِ حُجَّةٌ قُلْنَا اِنْ كَانَ الرَّاوِیُ مَعْرُوفًا بِالْفِقْهِ وَالتَّقَدُّمِ فِی الْاِجْتِهَادِ كَالْخُلَفَاءِ الرَّاشِدِیْنَ وَالْعَبَادِلَةِ الثَّلٰثَةِ وَزَیْدِ بْنِ ثَابِتٍ وَمُعَاذِ بْنِ جَبَلٍ وَاَبِیْ مُوْسَی الْاَشْعَرِیْ وَعَائِشَةَ رِضْوَانُ اللّٰهِ عَلَیْهِمْ اَجْمَعِیْنَ وَغَیْرِهِمْ مِمَّنْ اِشْتَهَرَ بِالْفِقْهِ وَالنَّظْرِ كَانَ حَدِیْثُهُمْ حُجَّةً یُتْرَكُ بِهِ الْقِیَاسُ وَاِنْ كَانَ الرَّاوِیُ مَعْرُوْفًا بِالْعَدَالَةِ وَالْحِفْظِ وَالضَّبْطِ دُوْنَ الْفِقْهِ مِثْلُ اَبِیْ هُرَیْرَةَ وَاَنَسِ بْنِ مَالِكٍ ﷺ فَاِنْ وَافَقَ حَدِیْثُهُ الْقِیَاسَ عُمِلَ بِهٖ وَاِنْ خَالَفَهٗ لَمْ یُتْرَكْ اِلَّا لِلضَّرُوْرَةِ وَانْسِدَادِ بَابِ الرَّأیِ وَذٰلِكَ مِثْلُ حَدِیْثِ اَبِیْ هُرَیْرَةَ فِی الْمُصَرَّاةِ۔

ترجمہ:۔ اور جب یہ بات ثابت ہوگئی کہ خبر واحد حجت ہے تو ہم کہیں گے کہ اگر راوی معروف ہو فقہ کے ساتھ اور اجتہاد میں تقدم حاصل ہونے کے ساتھ جیسے خلفاء راشدین اور تینوں عبداللہ، اور زید بن ثابت اور معاذ بن جبل اور ابو موسی اشعری اور عائشہ رضوان اللہ علیہم اجمعین، اور ان کے علاوہ ان لوگوں میں سے جو فقہ و نظر کے ساتھ مشہور ہیں، تو ان کی حدیث حجت ہوگی جس کی وجہ سے قیاس کو چھوڑ دیا جائے گا۔

اور اگر راوی عدالت، حفظ اور ضبط کے ساتھ معروف ہو نہ کہ فقہ کے ساتھ جیسے ابو ہریرہ، اور انس بن مالک پس اگر ان کی حدیث قیاس کے موافق ہو تو اس پر عمل کیا جائے گا اور اگر قیاس کے خلاف ہو تو ترک نہیں کیا جائے گا مگر ضرورت کی وجہ سے اور رائے و قیاس کے دروازے کے بند ہونے کی وجہ سے اور وہ جیسے ابو ہریرہ کی حدیث ہے مُصَرَّاۃ کے سلسلہ میں۔

تشریح:۔ مصنفؒ روایت پر کلام سے فارغ ہو کر اب راوی پر گفتگو کر رہے ہیں، فرماتے ہیں کہ راوی یا تو معروف ہوگا یا مجہول، اگر معروف ہے تو اس کی دو قسمیں ہیں، معروف بالفقہ ہے یا معروف بالعدالت ہے، اور اگر مجہول ہے تو اس کی پانچ قسمیں ہیں، مصنف اس کو آگے بیان کر رہے ہیں بہر حال پہلی قسم یعنی راوی (صحابی) اگر فقہ میں مشہور ہو اور اجتہاد کی وجہ سے اس کو دوسرے صحابہ پر فوقیت حاصل ہو اور ان کے علاوہ جو فقہ اور نظر و فکر میں مشہور ہو گئے ہوں جیسے خلفاء راشدین، تینوں عبداللہ، عبداللہ بن عمر، عبداللہ بن مسعود، عبداللہ بن عباس، بعض کے نزدیک عبداللہ بن مسعود کی جگہ عبداللہ بن زبیر ہیں، بعض کہتے ہیں کہ عبداللہ چار ہیں، عبداللہ بن عمر، عبداللہ بن زبیر، عبداللہ بن عباس اور عبداللہ بن عمرو بن العاص، رضوان اللہ علیہم اجمعین، اسی طرح زید بن ثابت، ابو موسی اشعری، معاذ بن جبل اور حضرت عائشہ رضوان اللہ علیہم اجمعین یہ تمام صحابہ فقہ میں بھی معروف ہیں اور اجتہاد میں بھی سب پر فائق

ہیں،—اوران کے علاوہ جونظر وفکر اورفقہ میں مشہور ہو گئے جیسے ابی بن کعب،ابودرداءان کا بھی فقہائے صحابہ میں شمار ہے، یہ حضرات اگرخبرِ واحدروایت کریں،اوران کی خبر واحد قیاس کے خلاف ہوتو قیاس کوترک کردیا جائے گا۔

امام مالک فرماتے ہیں کہ مطلق خبرِ واحد جب قیاس کے خلاف ہوتو خبرِ واحدکو چھوڑ دیا جائے گا،اور قیاس پر عمل کیا جائے گا-- جیسے مرفوع حدیث ہے من غَسَّلَ الْميت فليغتسل ومن حمله فليتوضأ-- جس نے میت کوغسل دیا وہ خود بھی غسل کرے اور جس نے میت کو اٹھایا وہ وضوکرے - یہ حدیث قیاس کے خلاف ہے، کیونکہ قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ میت کوغسل دینے سے غسل واجب نہ ہو، اور نہ جنازہ اٹھانے سے وضوواجب ہوگا، کیونکہ اس میں حدثِ اکبر یا حدثِ اصغر نہیں پایا جارہا ہے جوغسل یا وضوکوواجب کرے—اس جگہ سب کے نزدیک قیاس پر عمل ہے،—امام مالک کہتے ہیں کہ دیکھوخبر واحد قیاس کے خلاف تھی،اس لئے خبرِ واحدکو چھوڑ دیا— لیکن ہم کہتے ہیں کہ یہاں خبرِ واحدکواس لئے چھوڑ دیا گیا کہ اس کے راوی ابوہریرہ معروف بالفقہ والاجتہاد نہیں ہے ایسا نہیں ہے کہ مطلق خبر واحدکو جومخالف للقیاس ہو،اس کوچھوڑ دیں گے، بلکہ اگرراوی معروف بالفقہ والاجتہاد ہوتواس کی خبر واحد حجت گی،اگرچہ قیاس کے خلاف ہو۔

امام مالکؒ یہ دلیل پیش کرتے ہیں کہ خبرِ واحد میں کئی شبہات ہیں، یہ بھی احتمال ہے کہ راوی کوسہو ہو گیا ہو، یہ بھی احتمال ہے کہ راوی نے کذب بیانی کی ہو، یہ بھی احتمال ہے کہ حدیث سرے سے ثابت ہی نہ ہو---اور قیاس میں صرف ایک ہی شبہ ہے کہ ہوسکتا ہے مجتہد نے خطا کی ہو،توجس میں زیادہ شبہات ہوں اس کومراد لینے کے بجائے جس میں ایک شبہ ہواس کومراد لینا اولی ہے،لہٰذا خبر واحد کے مقابلہ میں قیاس کومراد لینا اولی ہوگا،—ہماری طرف سے اس کا جواب یہ ہوگا کہ خبر واحد کی اصل میں کوئی شبہ نہیں ہے، کیونکہ یہ بات یقینی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہٖ وسلم کی حدیث ہے،البتہ اس خبر کے طریقِ وصول میں یعنی اس خبر کے ہم تک پہنچنے میں شبہ ہے،اور قیاس کی تو اصل ہی شبہ واحتمال پر ہے، کیونکہ مجتہد نے جس وصف کوعلت بنایا ہے،اس میں ہی شبہ واحتمال ہے کہ یہ وصف علت ہے یا اور کوئی وصف علت ہے،لہٰذا جس کی اصل (بنیاد) محتمل ہو،اس کے مقابلہ میں جس کی اصل (بنیاد) یقینی ہووہ زیادہ قوی ہے پس خبرِ واحد قیاس سے اولی ہوگا۔

وان كان الراوى: -اور دوسری قسم یعنی اگرراوی عدالت، حفظ اور ضبط میں معروف ہو، فقہ میں معروف نہ ہو جیسے حضرت ابوہریرہ، حضرت انس بن مالک تو ایسے راوی کی خبرِ واحد اگر قیاس کے موافق ہوتو اس پر عمل کیا جائے گا، ظاہر ہے کہ اس صورت میں قیاس پر بھی عمل ہوگا،اور اگرخبرِ واحد قیاس کے خلاف ہوتو خبر کوضرورت کی وجہ سے چھوڑ دیا جائے گا اور قیاس پر عمل کیا جائے گا،عبارت میں انسداد باب الرای ضرورۃ کا عطفِ تفسیری ہے،

اورضرورت کا مطلب یہ ہے کہ غیرفقیہ راوی کی حدیث اگر قیاس کے مخالف ہواوراس وقت بھی حدیث پر ہی عمل کیا گیا تو قیاس کا دروازہ بالکل بند ہوجائے گا، حالانکہ اللہ تعالی نے "فاعتبروا یا اولی الابصار" کے ذریعہ قیاس کا حکم فرمایا ہے۔

اور دوسری وجہ یہ ہے کہ چونکہ راوی غیرفقیہ ہے تو احتمال ہے کہ اس نے روایت بالمعنی کی ہو، کیونکہ صحابہ میں روایت بالمعنی کا طریقہ رائج تھا، قوی امکان ہے کہ راوی نے غیرفقیہ ہونے کی وجہ سے آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا مقصد نہ سمجھا ہو، غلطی کی ہو، روایت بالمعنی کردی ہو، لہٰذا قیاس کے خلاف ہونے کی صورت میں غیرفقیہ راوی کی روایت ترک کردی جائے گی۔

وذلک مثل حدیث ابی هریرہ: -غیرفقیہ راوی کی روایت جو قیاس کے مخالف ہواس کی مثال ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کی حدیث مُصَرَّاۃ ہے، وہ حدیث ہے ان النبی صلی اللّٰہ علیہ وسلم قال لاتصروا الابل والغنم فمن ابتاعها بعد ذلک فهو بخیر النظرین بعد ان یحلبها ان رضیها امسکها وان سخطها ردها وصاعًا من تمر، (مسلم)

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ تم اونٹوں اور بکریوں کے تھنوں میں دودھ جمع نہ کرو، پس جس نے اس جانور کو خرید اتصریہ کے بعد، تو اس کو دوہنے کے بعد مشتری کو اختیار ہے، پسند ہو تو رکھ لے اور ناپسند کرے تو وہ جانور واپس لوٹادے اور ایک صاع کھجور بھی دیدے۔

تصریہ کہتے ہیں جانور کے تھنوں میں دودھ جمع کرنا، تا کہ اس کے تھن بھرے ہوئے ہوں اور اس کی قیمت اچھی ملے، یہ مشتری کے ساتھ دھوکہ ہے، اس لئے مشتری کو اختیار ہے، چاہے تو رکھ لے چاہے تو واپس کرے اور جو دودھ دوہا ہے اس کے بدلہ ایک صاع کھجور دیدے --- یہ حدیث ہر طرح سے قیاس کے مخالف ہے، کیونکہ کسی نقصان کی تلافی کے لئے قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ ذوات الامثال میں مثل سے ضمان ہو، اور ذوات القیم میں قیمت سے ضمان ہو، اور یہاں ہر حال میں ایک صاع کھجور واجب ہے، جو دودھ کا نہ مثل صوری ہے نہ معنوی یعنی قیمت، ایک صاع کھجور کو قیمت بھی نہیں کہہ سکتے، کیونکہ اگر قیمت ہے تو دودھ کے برابر ہونی چاہیے، اور یہاں چاہے جتنا بھی دودھ نکالا ہو، ایک صاع تمر واجب ہے، بہرحال یہ حدیث قیاس کے بالکل مخالف ہے، لہٰذا حدیث کو چھوڑ دینگے اور بیع منعقد ہوجائے گی اور مشتری کو بیع فسخ کرنے کا اختیار نہ ہوگا، کیونکہ بیع کو واپس کرنے کا اختیار صرف اسی صورت میں ہوتا ہے جب مبیع میں عیب ہو اور یہاں مبیع صحیح سالم ہے، صرف اس کے ثمرہ (دودھ) میں کمی ہوئی ہے، اور ثمرہ کے معدوم ہونے سے مبیع معدوم نہیں ہوتی تو ثمرہ میں کمی سے بدرجہ اولی بیع معدوم نہ ہوگی لہٰذا مبیع کو واپس کرنے کا اختیار نہ ہوگا، امام صاحب کا

مسلک یہی ہے۔

امام شافعی اور امام مالک فرماتے ہیں کہ تصریہ عیب ہے لہٰذا حدیث پر عمل کرتے ہوئے مشتری کو خیار عیب حاصل ہوگا، چاہے تو رکھ لے چاہے تو وہ جانور واپس کردے اور بیع فسخ کردے اور ایک صاع تمر دیدے۔

وَاِنْ کَانَ الرَّاوِیُّ مَجْهُوْلًا لَا یُعْرَفُ اِلَّا بِحَدِیْثٍ رَوَاهُ اَوْبِحَدِیْثَیْنِ مِثْلُ وَابِصَةَ بْنِ مَعْبَدٍ وَسَلْمَةَ بْنِ الْمُحَبِّقِ فَاِنْ رَوٰی عَنْهُ السَّلَفُ وَشَهِدُوْا بِصِحَّتِهٖ اَوْسَکَتُوْا عَنِ الطَّعْنِ صَارَ حَدِیْثُهٗ مِثْلَ حَدِیْثِ الْمَعْرُوْفِ وَاِنْ اُخْتُلِفَ فِیْهِ مَعَ نَقْلِ الثِّقَاتِ عَنْهُ فَکَذٰلِکَ عِنْدَنَا وَاِنْ لَمْ یَظْهَرْ مِنَ السَّلَفِ اِلَّاالرَّدُّ لَمْ یُقْبَلْ حَدِیْثُهٗ وَصَارَ مُسْتَنْکَرًا وَاِنْ کَانَ لَمْ یَظْهَرْ حَدِیْثُهٗ فِی السَّلَفِ وَلَمْ یُقَابَلْ بِرَدٍّ وَلَا قَبُوْلٍ لَمْ یَجِبِ الْعَمَلُ بِهٖ لٰکِنَّ الْعَمَلَ بِهٖ جَائِزٌ لِاَنَّ الْعَدَالَةَ اَصْلٌ فِیْ ذٰلِکَ الزَّمَانِ حَتّٰی اَنَّ رِوَایَةَ مِثْلِ هٰذَا الْمَجْهُوْلِ فِیْ زَمَانِنَا لَا یَحِلُّ الْعَمَلُ بِهٖ لِظُهُوْرِ الْفِسْقِ۔

ترجمہ:۔ اور اگر راوی مجہول ہے نہیں جانا جاتا ہے مگر ایک حدیث کے ساتھ جس کو اس نے روایت کیا ہے یا دو حدیثوں کے ساتھ جیسے وابصہ بن معبد اور سلمہ بن محبق، پس اگر اس سے سلف نے روایت کی ہو اور اس کی صحت کی شہادت دی ہو یا طعن سے سکوت کیا ہو، تو اس کی حدیث معروف کی حدیث کی طرح ہوگی، اور اگر اس میں اختلاف کیا گیا اس سے ثقات کے نقل کرنے کے ساتھ تو ایسا ہی ہے ہمارے نزدیک، اور اگر نہ ظاہر ہو سلف سے مگر رد تو اس کی حدیث قبول نہیں کی جائے گی اور وہ مستنکر ہوگی، اور اگر اس کی حدیث سلف میں ظاہر نہ ہوئی ہو اور نہ سامنا کیا ہو کسی نے نہ رد کے ساتھ، نہ قبول کے ساتھ تو اس پر عمل واجب نہیں ہے لیکن اس پر عمل جائز ہے، اس لئے کہ عدالت اصل ہے اس زمانے میں، یہاں تک کہ اُس مجہول راوی کے مثل کی روایت ہمارے زمانے میں حلال نہیں ہے اس پر عمل کرنا فسق کے ظاہر ہونے کی وجہ سے۔

تشریح:۔ اگر کوئی راوی مجہول ہو، مجہول النسب نہیں بلکہ روایتِ حدیث اور عدالت میں مجہول ہو، اس طرح کہ ایک دو حدیث کے علاوہ اس کی کوئی حدیث نہیں ہے، بس انہی ایک دو روایتوں سے وہ معروف ہے جیسے وَابِصَہ بن مَعْبَدْ اور سَلَمہ بن مُحَبَّق، تو اس کی پانچ قسمیں ہیں۔

(ا) پہلی قسم یہ ہے کہ اس مجہول راوی سے سلف یعنی ان حضراتِ صحابہ نے روایت کی ہو جو عدالت اور فقہ کے ساتھ معروف ہیں، اور اس کی حدیث کی صحت کی شہادت دی ہو۔

(۲) دوسری قسم یہ ہے کہ اس مجہول راوی کی روایت جب سلف کو پہنچی تو انہوں نے اس پر طعن نہ کیا ہو بلکہ سکوت کیا ہو، ان دونوں قسموں میں مجہول راوی کی روایت اس راوی کی روایت کی طرح قبول کی جائے گی جو عدالت، ضبط اور فقہ میں معروف ہے، اور اس کو قیاس پر مقدم کیا جائے گا۔

(۳) تیسری قسم یہ ہے کہ اس مجہول راوی کی حدیث میں سلف (صحابہ) نے اختلاف کیا ہو، بعض صحابہ نے قبول کیا ہو اور بعض نے اس کی حدیث کو رد کر دیا ہو، اس کے باوجود ائمہ ثقات نے اس کی حدیث کو نقل کیا ہو تو ہمارے نزدیک یہ حدیث معروف راوی کی حدیث کی طرح قابل قبول ہوگی، اور قیاس پر مقدم ہوگی —— اس کی مثال عبد اللہ بن مسعود سے پوچھا گیا کہ ایک آدمی نے ایک عورت سے نکاح کیا اور اس کا مہر ذکر نہیں کیا اور نہ دخول کیا کہ اس سے پہلے ہی اس کا انتقال ہو گیا، تو اس عورت کے بارے میں کیا حکم ہے؟ تو ابن مسعود اس مسئلہ میں ایک مہینہ تک غور و فکر کرتے رہے، اور سائل مسلسل چکر لگاتا رہا، بالآخر ابن مسعود نے فرمایا کہ میں نے حضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے اس سلسلہ میں کچھ نہیں سنا ہے، اپنی رائے سے اجتہاد کرتا ہوں اگر درست ہو تو اللہ اور اس کے رسول کی طرف سے ہے اور اگر خطا ہو تو میری اور شیطان کی طرف سے ہے، میں اس عورت کے لئے مہرِ مثل سمجھتا ہوں، نہ اس سے کم نہ زیادہ، اور عدت بھی واجب ہے اور اس کے لئے میراث بھی ہوگی، یہ جواب سن کر مَعْقَل بن سِنَان کھڑے ہوئے اور کہا کہ ہمارے اندر ایک عورت ہے، ہلال بن مُرَّہ کی بیوی بردع بنت واشق، حضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے اس کے لئے یہی فیصلہ کیا تھا، تو ابن مسعود اس موافقت سے اتنے خوش ہوئے کہ اس سے پہلے کبھی خوش نہیں ہوئے تھے —— معقل بن سنان (جو مجہول راوی ہے) کی روایت کو ابن مسعود نے قبول کیا اور حضرت علی نے اس کو رد کر دیا اور قیاس پر عمل کرتے ہوئے کہا کہ اس عورت کے لئے میراث ہے، عدت بھی واجب ہے مگر مہر نہیں ہے، قیاس کی علت یہ ہے کہ معقود علیہ یعنی عورت کی ملکِ بضع دخول نہ کرنے کی وجہ سے صحیح سالم عورت کی طرف لوٹ آئی، اور مہر ملک بضع کے مقابلہ میں ہوتا ہے، لہٰذا یہ عورت مہر کی مستحق نہ ہوگی —— یہ مسئلہ ایسا ہی ہے جیسے کوئی آدمی بیوی کو قبل الدخول طلاق دیدے اور مہر طے نہ کیا ہو، تو وہ عورت مہر کی مستحق نہیں ہوتی، حضرت امام شافعی نے حضرت علی کے قیاس پر عمل کیا اور ہم نے اس حدیث پر عمل کیا، کیونکہ اس حدیث کو ثقہ راویوں نے روایت کیا ہے، قرن اول میں ابن مسعود، اور ان کے بعد علقمہ، مسروق اور حسن وغیرہ نیز یہ حدیث قیاس کے مطابق بھی ہے کیونکہ موت جس طرح مہرِ مُسمّٰی کو مؤکد کر دیتی ہے، ایسے ہی مہر مثل کو بھی مؤکد کر دیتی ہے، لہٰذا مہر مثل کی مستحق ہوگی۔

(۴) چوتھی قسم یہ ہے کہ اس مجہول راوی کی حدیث کو سلف نے رد کر دیا ہو، تو وہ حدیث قابلِ قبول نہ ہوگی، اس حدیث کو مُستنکر کہا جائے گا، ایسی حدیث اگر قیاس کے مخالف ہو تو قابلِ عمل نہ ہوگی، کیونکہ جب صحابہ نے اس حدیث

کو رد کر دیا اور اس پر عمل نہیں کیا ہے تو اس کا مطلب یہ ہے کہ راوی متہم بالکذب ہے، اور یہ حدیث حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت نہیں ہے، ورنہ صحابہ اس کو قبول کرتے، اس چوتھی قسم میں موضوع کی بہ نسبت کذب کا احتمال کم ہوتا ہے —— اس کی مثال حضرت فاطمہ بنت قیس (جو مجہول راویہ ہے) کی حدیث، انہوں نے کہا کہ مجھے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں میرے شوہر نے تین طلاق دی تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "لا سکنی لکِ ولا نفقۃ" مگر جب حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے پاس یہ حدیث پہنچی، تو آپ نے صحابہ کے مجمع میں فرمایا کہ ہم ایک عورت کی بات پر کتاب وسنت کو نہیں چھوڑیں گے، کیونکہ کتاب اللہ میں ہے، "لا تخرجوھن من بیوتھن" یعنی عدت ونفقہ ہوگا، صحابہ میں سے کسی نے نکیر نہیں کی، تو یہ اجماع دلیل بنا کہ حدیثِ فاطمہ مُستَنکَر ہے، قیاس کے خلاف ہے، ہاں اگر چوتھی قسم میں حدیث قیاس کے موافق ہو تو اس پر عمل جائز ہوگا مگر یہ جواز قیاس کی وجہ سے ہوگا نہ کہ حدیث کی وجہ سے، حدیث تو قیاس کے لئے صرف مُؤَید ہوگی۔

(۵) پانچویں قسم یہ ہے کہ مجہول راوی کی حدیث سلف میں ظاہر نہ ہوئی ہو، اور نہ کسی نے اس کو قبول کیا ہو نہ رد کیا ہو، تو اس حدیث پر عمل واجب تو نہیں ہے البتہ اگر یہ حدیث قیاس کے مخالف نہ ہو تو عمل جائز ہے کیونکہ دورِ صحابہ میں عدالت اصل ہے، لہٰذا راوی کو عادل سمجھتے ہوئے اس پر عمل جائز ہوگا، اگر خیر القرون کے بعد کا راوی ایسا ہو تو حدیث پر عمل جائز بھی نہ ہوگا، کیونکہ بعد کے دور میں فسق وفجور غالب ہے

فَصَارَ الْمُتَوَاتِرُ يُوْجِبُ عِلْمَ الْيَقِيْنِ وَالْمَشْهُوْرُ عِلْمَ الطَّمَانِيْنَةِ وَخَبَرُ الْوَاحِدِ غَالِبَ الرَّائِ وَالْمُسْتَنْكَرُ مِنْهُ يُفِيْدُ الظَّنَّ وَاِنَّ الظَّنَّ لَايُغْنِيْ مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا وَالْمُسْتَتَرُ مِنْهُ فِيْ حَيِّزِ الْجَوَازِ لِلْعَمَلِ بِهٖ دُوْنَ الْوُجُوْبِ۔

ترجمہ:۔ پس خبر متواتر واجب کرتی ہے علم یقین کو، اور مشہور علم طمانینت کو اور خبرِ واحد غالب رائے کو، اور خبرِ واحد میں مستنکر فائدہ دیتی ہے ظن کا، اور ظن حق میں سے کسی چیز کا فائدہ نہیں دیتا، اور خبرِ واحد میں مُستَتر اس پر عمل کے لئے جواز کی جگہ میں ہے نہ کہ وجوب کی جگہ میں۔

تشریح:۔ مصنفؒ مسند کی تمام اقسام کو بطور خلاصہ ذکر کر رہے ہیں، فرماتے ہیں کہ خبرِ متواتر علم یقینی کو واجب کرتی ہے، علمِ یقینی اس کو کہتے ہیں جس میں جانبِ مخالف کا بالکل احتمال نہیں ہوتا، اس کے مقابل حدیثِ موضوع ہوتی ہے، جو کسی طرح سے بھی قابلِ حجت نہیں ہوتی، اور حدیثِ متواتر ہر حال میں حجت ہوتی ہے، خبرِ مشہور علمِ طمانینت کو واجب کرتی ہے، علمِ طمانینت اس کو کہتے ہیں جس میں جانب مخالف کا ہلکا سا احتمال ہوتا ہے، مشہور کے مقابل میں

مستنکر ہوتی ہے، اور خبر واحد غلبۂ ظن کا فائدہ دیتی ہے، ظن کہتے ہیں جس میں ثبوت کی جہت راجح اور عدم ثبوت کی جہت مرجوح ہو-- طمانینت اور ظن میں فرق یہ ہے کہ علم طمانینت میں عدم کی جہت بہت مرجوح ہوتی ہے، اور ظن میں عدم کی جہت طمانینت کے مقابلہ میں کم درجہ مرجوح ہوتی ہے، تو علم طمانینت ظن سے اقوی ہے، اور خبر واحد میں حدیث مستنکر ظن یعنی وہم کا فائدہ دیتی ہے، اور وہم حق میں کسی بھی چیز کا فائدہ نہیں دیتا، لہٰذا مستنکر پر عمل جائز نہیں ہے وہم اس کو کہتے ہیں جس میں عدم ثبوت راجح ہو، اور خبر واحد میں مستتر جس کو سلف نے نہ قبول کیا ہو نہ رد کیا ہو، اس پر عمل جائز تو ہے واجب نہیں کیونکہ خبر مستتر ایسے علم کا فائدہ دیتی ہے جس میں ثبوت اور عدم ثبوت کی دونوں جہتیں برابر ہوتی ہیں، لہٰذا یہ جائز ہوگا واجب نہ ہوگا، یعنی اس پر عمل کرنا نہ کرنا دونوں جہتیں برابر ہیں،

وَيَسْقُطُ الْعَمَلُ بِالْحَدِيْثِ اِذَا ظَهَرَ مُخَالَفَتُهٗ قَوْلًا اَوْعَمَلًا مِنَ الرَّاوِيْ بَعْدَ الرِّوَايَةِ اَوْمِنْ غَيْرِهٖ مِنْ اَئِمَّةِ الصَّحَابَةِ وَالْحَدِيْثُ ظَاهِرٌ لَايَحْتَمِلُ الْخِفَاءَ عَلَيْهِمْ وَيُحْمَلُ عَلَى الْاِنْتِسَاخِ وَاُخْتُلِفَ فِيْمَا اِذَا اَنْكَرَهُ الْمَرْوِيُّ عَنْهُ قَالَ بَعْضُهُمْ يَسْقُطُ الْعَمَلُ بِهٖ وَهُوَ الْاَشْبَهُ وَقَدْ قِيْلَ اِنَّ هٰذَا قَوْلُ اَبِيْ يُوْسُفَ علیہ الرحمۃ خِلَافًا لِمُحَمَّدٍ وَهُوَ فَرْعُ اِخْتِلَافِهِمَا فِيْ شَاهِدَيْنِ شَهِدَا عَلَى الْقَاضِيْ بِقَضِيَّةٍ وَهُوَ لَا يَذْكُرُهَا قَالَ اَبُوْيُوْسَفَ لَا تُقْبَلُ وَقَالَ مُحَمَّدٌ تُقْبَلُ۔

ترجمہ:۔ اور ساقط ہوجائے گا حدیث پر عمل کرنا جب کہ راوی کی مخالفت ظاہر ہو قولاً یا عملاً روایت کے بعد، یا راوی کے غیر کی طرف سے ائمہ حدیث میں سے، جب کہ حدیث ایسی ظاہر ہو جو ان پر مخفی ہونے کا احتمال نہ رکھتی ہو، اور محمول کیا جائے گا حدیث کو منسوخ ہونے پر۔

اور اختلاف کیا گیا ہے اس صورت میں جب کہ مروی عنہ (استاذ) حدیث کا انکار کردے، بعض نے کہا ہے کہ اس پر عمل ساقط ہوجائے گا اور یہی حق کے زیادہ مشابہ ہے، اور کہا گیا ہے، کہ یہ امام ابو یوسف کا قول ہے، امام محمد کے خلاف، اور یہ اختلاف فرع ہے ان دونوں کے اختلاف کی ان دو گواہوں کے بارے میں جنہوں نے قاضی کے خلاف گواہی دی کسی فیصلہ میں، اور حال یہ ہے کہ قاضی کو وہ فیصلہ یاد نہیں ہے، تو امام ابو یوسف نے کہا کہ ان دونوں کی گواہی قبول نہ ہوگی اور امام محمد نے کہا کہ قبول کی جائے گی۔

تشریح:۔ اگر کسی راوی نے روایت کرنے کے بعد اس حدیث کی مخالفت کی یعنی اس کا قول یا عمل یا فتوی روایت کے خلاف ہوا، تو یہ حدیث قابل عمل نہ ہوگی، کیونکہ راوی کا اس روایت کے خلاف عمل یا تو اس وجہ سے ہوگا کہ

حدیث موضوع ہے یا منسوخ ہے، یا راوی لا پرواہ ہے یا راوی پر غفلت ونسیان کا غلبہ ہے یا وہ روایت کو حقیر سمجھتا ہے، تو ان تمام صورتوں میں حدیث ساقط الاعتبار ہوگی، کیونکہ راوی میں روایت کی شرطیں مفقود ہیں، البتہ اگر راوی کی مخالفت ایسی حدیث میں ہے جس میں چند معانی کا احتمال ہے اور راوی نے ایک معنی اختیار کرلیا، تو اس مخالفت سے حدیث متروک نہ ہوگی، اسی طرح اگر راوی کی مخالفت روایت کرنے سے پہلے ہو یا مخالفت کی تاریخ کا علم نہ ہو تو بھی حدیث متروک نہ ہوگی، کیونکہ روایت سے پہلے مخالفت ہے تو یوں کہیں گے کہ راوی نے روایت کے بعد اپنا مذہب بدل دیا، اور مخالفت کی تاریخ معلوم نہ ہونے کی صورت میں یوں کہیں گے کہ حدیث اصل میں یقین کے ساتھ حجت ہے، اور تاریخ معلوم نہ ہونے سے اس کے ساقط الاعتبار ہونے میں شک ہوگیا، اور یقین شک سے زائل نہیں ہوتا، لہٰذا حدیث حجت رہے گی۔

اسی طرح اگر راوی کے علاوہ ائمہ حدیث یعنی صحابہ میں سے کسی نے اس حدیث کی مخالفت کی ہو، اور حدیث ایسی ہو جس کے ان حضرات پر مخفی ہونے کا احتمال نہ ہو، تو بھی حدیث متروک ہوجائے گی، جیسے راوی کی مخالفت سے متروک ہوتی ہے، اور اگر حدیث ایسی ہے جس کے مخفی ہونے کا احتمال ہے تو ان کی مخالفت سے حدیث متروک نہ ہوگی جیسے نماز میں قہقہہ سے وضو ٹوٹنے کی حدیث، بعض صحابہ نے اس کی مخالفت کی ہے، وہ اس کے قائل نہیں ہیں تو ان کی مخالفت کے باوجود حدیث متروک نہ ہوگی کیونکہ نماز میں قہقہہ ایک نادر چیز ہے، ممکن ہے مخالفت کرنے والے صحابہ پر یہ امر مخفی رہا ہو، پتہ نہ چلا ہو۔

بہر حال راوی کی مخالفت یا راوی کے علاوہ ائمہ صحابہ کی مخالفت سے بھی حدیث متروک ہوجائے گی اور اس حدیث کو منسوخ ہونے پر محمول کیا جائے گا جیسے حدیث ہے "البکر بالبکر جلد مأۃ وتغریب عام" غیر محصن زانی اور زانیہ کی سزا سو کوڑے اور ایک سال جلا وطنی ہے، امام شافعی نے اسی حدیث سے استدلال کرکے جلا وطن کرنے کو حدِ زنا کا جزء قرار دیا مگر احناف کہتے ہیں کہ ائمہ صحابہ نے اس حدیث کی مخالفت کی ہے، حالانکہ حدیث تمام صحابہ پر عیاں تھی، معلوم ہوا کہ حدیث منسوخ ہے، اس پر عمل نہ ہوگا، اگر حدیث ثابت ہوتی تو صحابہ سے یہ بعید ہے کہ وہ حدیث کی مخالفت کریں۔

واختلف فیما اذا نکرۃ: -اگر کسی راوی نے کوئی حدیث روایت کی اور مروی عنہ یعنی اس کے شیخ نے انکار کردیا، یہ انکار دو طرح کا ہے، (ا) ایک تو یہ کہ انکار جاحد ہو جیسے شیخ کہے میں نے تیرے سامنے یہ حدیث کبھی بیان نہیں کی، یا تو نے مجھ پر جھوٹ بولا، تو اس صورت میں تو بالاتفاق حدیث ترک کردی جائے گی کیونکہ راوی اور شیخ دونوں میں سے ایک لاعلی التعیین جھوٹا ہے، اور اس کی وجہ سے حدیث میں عیب پیدا ہوگیا لیکن اس حدیث کی وجہ

سے دوسری احادیث میں عیب پیدا نہ ہوگا، پس اس راوی اور شیخ کی دوسری روایات قابل قبول ہیں۔(۲) دوسرے یہ کہ انکار متوقف ہو جیسے شیخ کہے میں تو حدیث کو نہیں جانتا، یا مجھے یاد نہیں کہ میں نے تیرے سامنے یہ حدیث بیان کی ہو، انکار کی اس صورت میں علماء کا اختلاف ہے، ابوالحسن کرخی اور حنفیہ کی ایک جماعت کہتی ہے کہ اس پر عمل کرنا ساقط ہو جائے گا، اور امام شافعی اور متکلمین کی ایک جماعت کہتی ہے کہ اس حدیث پر عمل کیا جائے گا، مصنف نے پہلے قول کو اشبہ بالحق فرمایا یعنی حق کے زیادہ مشابہ اور قریب ہے، کیونکہ حدیث اسی وقت حجت بنتی ہے جب وہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم تک متصل ہو اور انکار کے سبب انقطاع پیدا ہو گیا۔

بعض حضرات کہتے ہیں کہ حدیث پر عمل کا ساقط ہونا امام ابو یوسف کا قول ہے، اور امام محمدؒ کے نزدیک اس حدیث پر عمل جائز ہوگا کیونکہ مروی عنہ یعنی شیخ کے توقف سے حدیث میں کوئی جرح نہیں پیدا ہوا لہٰذا حدیث قابل عمل ہے، یہی امام شافعی اور امام مالک کا مذہب ہے۔

وھو فرع اختلافھما: - صاحبین کے درمیان یہ اختلاف ایک دوسرے مسئلہ میں ان کا جو اختلاف ہوا ہے اس کی فرع ہے، وہ مسئلہ یہ ہے کہ ایک آدمی نے قاضی کے سامنے دعویٰ کیا کہ آپ نے میرے لئے میرے فریقِ مخالف پر دو ہزار روپئے کی مالیت کا فیصلہ کیا ہے، قاضی کہتا ہے مجھے تو یہ فیصلہ یاد نہیں، تو مدعی نے دو گواہ پیش کر دئے جو گواہی دے رہے ہیں کہ قاضی نے دو ہزار کی مالیت کا فیصلہ کیا ہے،--- تو اس مسئلہ میں صاحبین میں اختلاف ہے، امام ابو یوسف کہتے ہیں کہ قاضی کے انکار کی وجہ سے دو گواہوں کی گواہی قبول نہ ہوگی، اور امام محمد کہتے ہیں کہ شہادت قبول ہوگی کیونکہ امکان ہے کہ قاضی اپنا فیصلہ بھول رہا ہو یہی اختلاف صاحبین کا حدیث کے باب میں ہے کہ امام ابو یوسف کے نزدیک شیخ کے انکار کی صورت میں حدیث پر عمل جائز نہیں اور امام محمد کے نزدیک عمل جائز ہے،---اس کی مثال ربیعه عن سهل عن ابی صالح عن ابی هریرة ان النبی صلی اللّٰه علیه وسلم قضی بشاهد ویمین - حضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ایک گواہ اور ایک قسم پر فیصلہ کیا، یہ حدیث ربیعہ روایت کرتے ہیں سہل سے لیکن جب سہل سے پوچھا گیا تو سہل نے کہا مجھے تو یاد نہیں تو یہ حدیث امام ابوحنیفہ اور امام یوسف کے نزدیک مروی عنہ یعنی شیخ کے انکار کی وجہ سے قابل عمل نہیں، لیکن امام شافعی نے اس حدیث پر عمل کیا،--- اسی طرح ایک حدیث ہے سلیمان بن موسی عن الزهری عن عروة عن عائشه ان النبی صلی اللّٰه علیه وسلم قال ایما امرأة نکحت بغیر اذن ولیها فنکاحها باطل باطل باطل - ابن جریج نے زہری سے سوال کیا تو زہری اس حدیث کو پہچان نہ سکے--تو یہ حدیث امام ابو یوسف اور امام ابوحنیفہ کے نزدیک شیخ کے انکار کی وجہ سے قابل عمل نہیں، اور امام محمد اور امام شافعی کے نزدیک یہ حدیث قابل عمل ہے۔

وَالطَّعْنُ الْمُبْهَمُ لَا يُوْجِبُ جَرْحًا فِى الرَّاوِىْ كَمَا لَا يُوْجِبُهٗ فِى الشَّاهِدِ وَلَا يَمْنَعُ الْعَمَلَ بِهٖ اِلَّا اِذَا وَقَعَ مُفَسَّرًا بِمَا هُوَ جَرْحٌ مُتَّفَقٌ عَلَيْهِ مِمَّنْ اِشْتَهَرَ بِالنَّصِيْحَةِ وَالْاِتْقَانِ دُوْنَ التَّعَصُّبِ وَالْعَدَاوَةِ مِنْ اَئِمَّةِ الْحَدِيْثِ۔

ترجمہ:۔ اور طعن مبہم نہیں ثابت کرے گا جرح کو راوی میں، جیسا کہ طعنِ مبہم نہیں ثابت کرتا ہے جرح کو شاہد میں اور طعنِ مبہم حدیث پر عمل سے نہیں روکے گا، مگر یہ کہ طعن واقع ہو مفسر اس چیز کے ساتھ جو متفق علیہ جرح ہو (اور طعن واقع ہو) ان حضرات کی جانب سے جو مشہور ہیں خیر خواہی اور پختگی میں، نہ کہ تعصب اور عداوت میں یعنی وہ ائمۂ حدیث میں سے ہو۔

تشریح:۔ اگر ائمہ حدیث میں سے کوئی حدیث پر جرح کرتا ہے مگر مبہم الفاظ میں جیسے یوں کہے کہ یہ حدیث مجروح ہے، ثابت نہیں ہے، یا منکر ہے یا کہے انہ غیر ثابت کہ یہ حدیث ثابت نہیں ہے تو یہ طعن مبہم راوی میں جرح کو ثابت نہیں کرتا ہے، اور نہ ایسا طعن اس حدیث پر عمل کرنے سے مانع ہے جیسا کہ ایسا مبہم طعن شاہد میں بھی جرح کو ثابت نہیں کرتا ہے، یعنی کوئی گواہ پر مبہم طریقہ پر طعن کرے کہ یہ اچھا آدمی نہیں ہے، بیکار آدمی ہے وغیرہ تو اس سے گواہ مجروح نہ ہوگا، لہٰذا طعنِ مبہم سے نہ راوی مجروح ہوگا نہ اس کی روایت قابل ترک ہوگی — ہاں اگر طعن مُفَسَّر ہو، واضح طریقہ پر ہو کہ یہ راوی کَذَّاب ہے، عادل نہیں ہے، یا زانی ہے، یا چور ہے تو یہ سب الفاظ ایسے ہیں جو بالاتفاق جرح ہیں، اس سے راوی مجروح ہوگا اور اس کی روایت قابلِ عمل نہ ہوگی، بشرطیکہ طعن کرنے والا ائمہ حدیث میں سے ہو، خیر خواہی اور پختگی میں مشہور ہو، تعصب اور عداوت سے دور ہو۔

اور اگر ایسے الفاظ سے طعن کرے جو بالاتفاق جرح نہ ہوں بلکہ بعض کے نزدیک جرح ہوں، بعض کے نزدیک جرح نہ ہوں جیسے یوں کہے کہ یہ روایت کرنے کا عادی نہیں ہے، یا مسائلِ فقہ بکثرت بیان کرتا ہے، وغیرہ تو ایسے طعن سے راوی مجروح نہ ہوگا، اور اس کی حدیث کو ترک نہیں کیا جائے گا، کیونکہ یہ چیزیں بعض تعصب والوں کے نزدیک تو جرح ہوں گی، محققین کے نزدیک جرح نہ ہوں گی، بقول صاحبِ نامی ابن الجوزی، مجدالدین فیروز آبادی، خطیب بغدادی، محدثِ دارقطنی وغیرہ متعصب طاعن ہیں، لہٰذا ان کے طعن سے راوی مجروح نہ ہوگا۔

فَصْلٌ فِى الْمُعَارَضَةِ

وَهٰذِهِ الْحُجَجُ الَّتِىْ سَبَقَ وُجُوْهُهَا مِنَ الْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ لَا تَتَعَارَضُ فِىْ اَنْفُسِهَا وَضْعًا وَلَا تَتَنَاقَضُ لِاَنَّ ذٰلِكَ مِنْ اَمَارَاتِ الْعَجْزِ تَعَالَى اللّٰهُ عَنْ ذٰلِكَ وَاِنَّمَا

يَقَعُ التَّعَارُضُ بَيْنَهَا لِجَهْلِنَا بِالنَّاسِخِ وَالْمَنْسُوْخِ وَحُكْمُ الْمُعَارَضَةِ بَيْنَ الْاٰيَتَيْنِ اَلْمَصِيْرُ اِلَى السُّنَّةِ وَبَيْنَ السُّنَّتَيْنِ اَلْمَصِيْرُ اِلَى الْقِيَاسِ وَاَقْوَالِ الصَّحَابَةِ عَلَى التَّرْتِيْبِ فِى الْحُجَجِ اِنْ اَمْكَنَ لِاَنَّ التَّعَارُضَ لَمَّاثَبَتَ بَيْنَ الْحُجَّتَيْنِ تَسَاقَطَا لِانْدِفَاعِ كُلِّ وَاحِدَةٍ مِنْهُمَا بِالْاُخْرٰى فَيَجِبُ الْمَصِيْرُ اِلٰى مَابَعْدَهُمَا مِنَ الْحُجَّةِ وَعِنْدَ تَعَذُّرِ الْمَصِيْرِ اِلَيْهِ يَجِبُ تَقْرِيْرُ الْاُصُوْلِ كَمَا فِى سُؤْرِ الْحِمَارِ لَمَّا تَعَارَضَتِ الدَّلَائِلُ وَلَمْ يَصْلَحِ الْقِيَاسُ شَاهِدًا لِاَنَّهٗ لَايَصْلَحُ لِنَصْبِ الْحُكْمِ اِبْتِدَاءً قِيْلَ اِنَّ الْمَاءَ عُرِفَ طَاهِرًا فِى الْاَصْلِ فَلَا يَتَنَجَّسُ بِالتَّعَارُضِ وَلَمْ يَزَلْ بِهِ الْحَدَثُ فَوَجَبَ ضَمُّ التَّيَمُّمِ اِلَيْهِ وَسُمِّىَ مَشْكُوْكًا۔

ترجمہ:- یہ فصل ہے معارضہ کے بیان میں، اور یہ تمام حجتیں کتاب وسنت میں سے جن کی اقسام گذر چکی ہیں اپنی ذات میں حقیقۃً متعارض نہیں ہوتیں، اور نہ ان میں تناقض ہوتا ہے، اس لئے کہ یہ عاجز ہونے کی علامات میں سے ہے، اللہ کی ذات اس سے بلند وبرتر ہے بلکہ ان کے درمیان تعارض ہوتا ہے ہمارے ناسخ اور منسوخ کے نہ جاننے کی وجہ سے۔

اور دو آیتوں کے درمیان معارضہ کا حکم حدیث کی جانب رجوع کرنا ہے، اور دو حدیثوں کے درمیان (معارضہ کا حکم) قیاس اور اقوال صحابہ کی جانب رجوع کرنا ہے، حجتوں کے درمیان ترتیب کے مطابق اگر ممکن ہو، اس لئے کہ تعارض جب دو حجتوں کے درمیان ثابت ہوگا تو دونوں حجتیں ساقط ہوجائیں گی، ان دونوں میں سے ہر ایک کے دفع ہوجانے کی وجہ سے دوسری سے، تو واجب ہوگا ان دونوں کے مابعد کی دلیل کی طرف رجوع کرنا، اور اس کی طرف رجوع کے متعذر رہونے کے وقت تقریر الاصول واجب ہوگا، جیسا کہ سورِ حمار میں، جب دلائل متعارض ہوگئے، اور قیاس شاہد بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا ہے، اس لئے کہ قیاس ابتداءً حکم کو ثابت کرنے کی صلاحیت نہیں رکھتا ہے، تو کہا جائے گا کہ پانی جانا گیا ہے طاہر اصل میں، پس وہ ناپاک نہیں ہوگا تعارض سے، اور اس کی وجہ سے حدث زائل نہ ہوگا، تو وضو کے ساتھ تیمم کو ملانا واجب ہوگا، اور سور حمار کا نام مشکوک رکھا جائے گا۔

تشریح:- معارضہ کہتے ہیں دو برابر درجہ کی دلیلوں کا اس طرح ایک دوسرے کے مقابل ہونا کہ دونوں میں جمع ناممکن ہو، ''دو برابر'' کی قید سے معلوم ہوا کہ دو دلیلیں اگر ایک درجہ کی نہ ہوں بلکہ ایک قوی ہو اور ایک کم درجہ کی ہو تو تعارض نہ کہا جائے گا، بلکہ قوی کو ضعیف پر ترجیح دیں گے، اور ''جمع ممکن نہ ہو'' کی قید سے معلوم ہوا کہ دو دلیلوں میں اگر کسی طرح سے بھی جمع وتطبیق ممکن ہو تو تعارض نہ ہوگا، اور تناقض کہتے ہیں دلیل کا مدلول سے تخلف ہو یعنی دلیل تو پائی

جائے مگر مدلول اور حکم نہ پایا جائے، پھر دو دلیلوں میں معارضہ (تعارض) پائے جانے کے لئے ان آٹھ چیزوں میں اتحاد ضروری ہے جن کو آپ مرقات میں پڑھ چکے ہیں، جن کو شاعر نے ان اشعار میں جمع کیا ہے۔

در تناقض ہشت وحدت شرط داں وحدتِ موضوع ومحمول ومکاں

وحدتِ شرط واضافت جزء وکل قوت وفعل است درآخر زماں

مصنفؒ فرماتے ہیں قران وحدیث میں حقیقۃً کبھی تعارض وتناقض نہیں ہوتا ہے، کیونکہ تعارض وتناقض عجز کی علامت ہے اور اللہ کی ذات اس سے مُبرَّا ہے۔

پھر سوال پیدا ہوتا ہے کہ آپ کے بقول قران وحدیث میں تعارض نہیں ہوتا ہے، حالانکہ ہم توکئی جگہوں پر تعارض دیکھتے ہیں، تو مصنفؒ جواب دیتے ہیں کہ قران وحدیث میں جو تعارض ہمیں نظر آتا ہے وہ درحقیقت ہمارے ناسخ ومنسوخ سے جہل کی وجہ سے ہے کہ ہمیں ناسخ ومنسوخ کا علم نہیں ہے، ورنہ کبھی تعارض نہ دکھائی دے، کیونکہ ایک جگہ اللہ نے کوئی حکم دیا پھر دوسرے موقع پر رخصت دیدی، تو اول منسوخ ہے اور دوسرا حکم ناسخ ہے، اور ناسخ ومنسوخ نہ جاننے کی وجہ سے ہم اس کو تعارض سمجھ بیٹھے۔

وحکم المعارضة:۔ اگر دو آیتوں میں تعارض ہوجائے تو اولاً ناسخ ومنسوخ دیکھیں گے، اگر ناسخ ومنسوخ کا علم نہ ہوتو سنت کی طرف رجوع کیا جائے گا، اگر سنت سے تعارض دور نہ ہوتو اقوال صحابہ کی طرف رجوع ہوگا، اگر اس سے بھی تعارض دور نہ ہوتو چوتھے نمبر پر قیاس کی طرف رجوع کیا جائے گا۔

دو آیتوں میں تعارض کی مثال ایک جگہ ارشاد باریٔ تعالیٰ ہے "فاقرؤا ما تیسر من القران" اور دوسری جگہ ہے واذا قریٔ القران فاستمعوا له وانصتوا" دونوں آیتیں نماز سے متعلق ہیں، پہلی آیت سے معلوم ہوتا ہے کہ امام اور مقتدی دونوں پر قراءت واجب ہے، اور دوسری آیت سے معلوم ہوتا ہے کہ مقتدی پر چپ رہنا اور قران سننا واجب ہے، تو دو آیتوں میں تعارض ہوا، اور تاریخِ نزول معلوم نہیں تو دونوں آیتیں ساقط ہوں گی، کوئی آیت کسی کے لئے حجت نہ ہوگی، ہم حدیث کی طرف رجوع کریں گے حدیث ہے "اذا قریٔ فانصتوا" (مسلم) اور "من کان له امام فقراءة الامام له قراءة" تو حدیث سے معلوم ہوا کہ مقتدی پر قراءت واجب نہیں ہے۔

اگر دو سنتوں میں تعارض ہوتو اولاً قیاس کی طرف رجوع کیا جائے گا پھر اقوالِ صحابہ کی طرف، بعض لوگ اس کا برعکس کہتے ہیں، یعنی اولاً اقوالِ صحابہ کی طرف پھر قیاس کی طرف، اور بعض حضرات کہتے ہیں کہ جو چیزیں غیر مُدرَک بالقیاس ہیں یعنی قیاس کے مطابق نہیں ہیں ان میں تو اقوالِ صحابہ کو مُقدَّم رکھا جائے گا اور جو چیزیں مُدرَک بالقیاس

ہیں ان میں قیاس کو مُقدَّم رکھا جائے گا۔

مصنف کہتے ہیں علی الترتیب فی الحجج یعنی حجتوں میں جو ترتیب ہے اس کا لحاظ کیا جائے گا، یعنی دو آیتوں میں تعارض کے وقت سنت کی کی طرف، اور دو سنتوں میں تعارض کے وقت اقوالِ صحابہ پھر قیاس کی طرف اور بقول بعض جس میں صاحبِ حسامی بھی ہیں کہ قیاس پھر اقوالِ صحابہ کی طرف رجوع کیا جائے گا۔

دو سنتوں میں تعارض کی مثال ابوداؤد کی حدیث ہے عبداللہ بن عمرو بن العاص رضی اللہ عنہما سے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے صلوۃِ کسوف پڑھی اور ہر رکعت میں ایک رکوع اور دو سجدے کئے، اس کے معارض ایک دوسری حدیث ہے جو حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے مروی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے دو رکعتوں میں چار رکوع اور چار سجدے کئے یعنی ہر رکعت میں دو رکوع اور دو سجدے کئے، تو دونوں حدیثوں میں تعارض ہو گیا، لہٰذا تعارض دور کرنے کے لئے ہم نے قیاس کی طرف رجوع کیا، اور صلوۃِ کسوف کو دیگر نمازوں پر قیاس کرتے ہوئے کہا کہ صلوۃ کسوف میں بھی ایک رکعت میں ایک رکوع اور دو سجدے ہوں گے، مصنف کہتے ہیں کہ مابعد کی دلیلوں کی طرف رجوع اسی وقت ہوگا جب ممکن ہو، اگر ممکن نہ ہو تو رجوع کرنا درست نہ ہوگا، بلکہ تقریر الاصول واجب ہوگا، اس کی آگے وضاحت کر رہے ہیں۔

لان التعارض لماثبت: -حکم معارضہ کی دلیل بیان کر رہے ہیں کہ جب دو حجتوں میں تعارض واقع ہو تو دونوں حجتیں ساقط ہو جائیں گی، کیونکہ تعارض کی وجہ سے دونوں حجتیں ایک دوسرے کو دفع کرے گی، پھر مابعد کی حجتوں کی طرف رجوع کیا جائے گا جو ان دو متعارض حجتوں کی جنس سے نہ ہوں جیسے دو آیتوں میں تعارض کے وقت سنت کی طرف رجوع کیا جائے گا اور سنت آیتوں کی جنس سے نہیں ہے، اسی طرح دیگر حجتوں میں۔

وعند تعذر المصیر الیہ: -اگر دو آیتوں میں تعارض کے وقت تیسری حجت کی طرف رجوع مشکل ہو، اس طرح کہ دو سنتوں میں بھی تعارض ہو جائے، اقوال صحابہ میں بھی اور دو قیاسوں میں بھی تعارض ہو جائے تو پھر تقریر اصول واجب ہوگا یعنی ہر چیز کو اس کی اصل پر رکھا جائے گا، یعنی تعارض سے پہلے جو حکم تھا اس کو برقرار رکھا جائے گا—— جیسے سورِ حمار میں دلائل متعارض ہیں، حضرت جابر رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے گدھوں کے جھوٹے پانی کے بارے میں پوچھا گیا کہ کیا اس سے وضو کیا جا سکتا ہے تو آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا ہاں —— اس حدیث سے معلوم ہوا کہ جھوٹا پاک ہے، اور دوسری حدیث ہے حضرت انس رضی اللہ عنہ سے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے پالتو گدھوں کے گوشت سے منع کیا ہے اور فرمایا ہے کہ یہ ناپاک ہے، —— اس حدیث سے معلوم ہوا کہ جھوٹا ناپاک ہے، کیونکہ جس کا گوشت ناپاک ہوتا ہے اس کا جھوٹا بھی ناپاک ہوتا ہے۔

سورِ حمار میں اقوالِ صحابہ بھی متعارض ہیں کیونکہ ابن عمر رضی اللہ عنہما کہتے ہیں کہ گدھے کا جھوٹا ناپاک ہے، اور

ابن عباس رضی اللہ عنہما کہتے ہیں کہ جو گدھا چارہ اور بھوسہ کھاتا ہے اس کا جھوٹا پاک ہے۔

اور سورِ حمار میں قیاس بھی متعارض ہیں، کیونکہ اگر پسینہ پر قیاس کرتے ہیں تو جھوٹا پاک ہونا چاہیے، اس لئے کہ گدھے کا پسینہ پاک ہے، اور اگر گدھی کے دودھ پر قیاس کرتے ہیں تو جھوٹا ناپاک ہوگا، نیز گدھے کے جھوٹے کو کتے کے جھوٹے پر قیاس کر کے ناپاک بھی نہیں کہہ سکتے، کیونکہ گدھے کی ضرورت اکثر پڑتی ہے اور کتے میں ضرورت نہیں ہے، اور بلی کے جھوٹے پر قیاس کر کے پاک بھی نہیں کہہ سکتے کیونکہ گدھے کے مقابلہ میں بلی میں ضرورت زیادہ ہے، اب اگر سورِ حمار کو سورِ ہرہ پر قیاس کر کے پاک کہتے ہیں یا سورِ کلب پر قیاس کر کے ناپاک کہتے ہیں تو یہ قیاس کا اثبات بغیر علتِ مشترکہ کے ہوگا، اور یہ باطل ہے کیونکہ قیاس بغیر علت کے ابتداءً کسی حکم کو ثابت کرنے کی صلاحیت نہیں رکھتا ہے۔

بہر حال جب سورِ حمار میں دلائل متعارض ہیں تو تقریر الاصول واجب ہوگا یعنی ورودِ دلائل سے پہلے کی حالت کا اعتبار ہوگا، اور سورِ حمار دلائل سے پہلے اصلاً پاک تھا، کیونکہ پانی اپنی خلقت کے اعتبار سے پاک ہے، لہٰذا تعارض کی وجہ سے وہ ناپاک نہ ہوگا، کیونکہ گدھے کا لعاب مل جانے کی وجہ سے نجاست کا شک پیدا ہو گیا، اور اصل کے لحاظ سے پانی کی طہارت یقینی ہے، تو یقین شک سے زائل نہ ہوگا، لہٰذا اگر اس کے علاوہ پانی نہ ہو تو اس سے وضو کرنا ضروری ہے، — لیکن اس پانی سے مُحدِث کا حدث بھی زائل نہ ہوگا، کیونکہ آدمی کا حدث یقینی چیز ہے، اور پانی کی طہارت مشکوک ہے اور شک سے یقین زائل نہیں ہوتا، لہٰذا اس سے حدث زائل نہ ہوگا، حدث زائل کرنے کے لئے اس پانی سے وضو کرنے کے ساتھ تیمم بھی ضروری ہے، سورِ حمار کو بوجہ دلائل کے متعارض ہونے کے اور حکم کے مشتبہ ہونے کے مشکوک کہا جاتا ہے۔

وَاَمَّا اِذَا وَقَعَ التَّعَارُضُ بَيْنَ الْقِيَاسَيْنِ لَمْ يَسْقُطَا بِالتَّعَارُضِ لِيَجِبَ الْعَمَلُ بِالْحَالِ بَلْ يَعْمَلُ الْمُجْتَهِدُ بِاَيِّهِمَا شَاءَ بِشَهَادَةِ قَلْبِهٖ لِاَنَّ الْقِيَاسَ حُجَّةٌ يُعْمَلُ بِهٖ اَصَابَ الْمُجْتَهِدُ الْحَقَّ بِهٖ اَوْ اَخْطَأَ فَكَانَ الْعَمَلُ بِاَحَدِهِمَا وَهُوَ حُجَّةٌ اِطْمَأَنَّ قَلْبُهٗ اِلَيْهَا بِنُوْرِ الْفِرَاسَةِ اَوْلٰى مِنَ الْعَمَلِ بِالْحَالِ ثُمَّ التَّعَارُضُ اِنَّمَا يَتَحَقَّقُ بَيْنَ الْحُجَّتَيْنِ بِاِيْجَابِ كُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا ضِدَّ مَا يُوْجِبُهُ الْاُخْرٰى فِيْ وَقْتٍ وَاحِدٍ فِيْ مَحَلٍّ وَاحِدٍ مَعَ تَسَاوِيْهِمَا فِي الْقُوَّةِ۔

ترجمہ:۔ اور بہر حال جب تعارض واقع ہو دو قیاسوں کے درمیان تو وہ دونوں ساقط نہ ہوں گے تعارض کی وجہ

سے کہ استصحاب حال پر عمل کرنا واجب ہو، بلکہ مجتہد ان دونوں میں سے جس پر چاہے عمل کرے اپنے قلب کی شہادت سے، اس لئے کہ قیاس ایسی حجت ہے جس پر عمل کیا جاتا ہے، مجتہد اس قیاس کی وجہ سے حق کو پالیوے یا خطا کرے، پس ان دو قیاسوں میں سے ایک پر عمل کرنا — جب کہ ان میں سے ایک (عمل کے حق میں) ایسی حجت ہے جس کی طرف مجتہد کا دل نورِ فراست سے مطمئن ہوا ہے — استصحابِ حال پر عمل کرنے سے اولی ہے۔

پھر تعارض متحقق ہوتا ہے دو حجتوں کے درمیان ان دونوں میں سے ہر ایک کے ثابت کرنے کی وجہ سے اس کی ضد کو جس کو دوسری حجت ثابت کرتی ہے، ایک ہی وقت میں، ایک ہی محل میں، ان دونوں حجتوں کے قوت میں برابر ہونے کے ساتھ۔

تشریح:۔ جب دو قیاسوں میں تعارض واقع ہو تو دونوں قیاس ساقط نہ ہوں گے، جیسے دو آیتوں یا دو سنتوں میں تعارض کی صورت میں دونوں حجتیں ساقط ہو جاتی ہیں، کیونکہ اگر قیاس ساقط ہو گئے تو اس مسئلہ کا حکم معلوم کرنے کے لئے سوائے استصحاب حال کے اور کوئی دلیل نہیں ہے، استصحابِ حال کا مطلب ہے شی کو اس کی پہلی حالت پر باقی رکھنا جیسے پانی کے پاک اور ناپاک ہونے میں شک ہے اور کوئی بتانے والا بھی نہیں ہے، تو استصحاب حال سے پانی پاک ہوگا کیونکہ اصل وضع میں پانی پاک ہے، اور یہ استصحابِ حال ہمارے نزدیک حجت نہیں ہے، اور قیاس حجت ہے، لہٰذا اب مجتہد کو اختیار ہوگا کہ دو قیاسوں میں سے جس پر چاہے عمل کرے مگر تحری کر کے دل جس پر مطمئن ہو اس پر عمل کرے، یہ تحری ہمارے نزدیک شرط ہے، امام شافعیؒ کہتے ہیں کہ بغیر تحری کے جس پر چاہے عمل کرے، ان کے نزدیک تحری شرط نہیں ہے، اسی لئے امام شافعی کے ایک مسئلہ میں ایک ہی وقت میں کئی کئی قول ہو جاتے ہیں، اور ہمارے اگر ایک مسئلہ میں دو قول ہوں گے تو الگ الگ زمانوں کے اعتبار سے ہوں گے، لہٰذا ایک صحیح اور ایک فاسد ہوگا۔

مصنفؒ دو قیاسوں میں سے ایک پر عمل کرنے اور استصحابِ حال کی طرف رجوع نہ کرنے کی دلیل بیان کر رہے ہیں، فرماتے ہیں کہ قیاس میں مجتہد چاہے حق کو پالے یا خطا کرے بہر صورت قیاس حجت ہے، اور استصحابِ حال حجت نہیں ہے، تو غیرِ حجت کے مقابلہ میں حجت پر عمل کرنا بغیر تحری کے بھی اولی ہے، پھر جب مجتہد تحری کر لے اور نور فراست سے اس کا قلب مطمئن ہو جائے تو پھر قیاس پر عمل اور بھی اولی ہوگا، لہٰذا تعارضِ قیاس کی صورت میں قیاس پر ہی عمل ہوگا، پھر اس سوال کا جواب — کہ دو آیتوں یا دو حدیثوں میں تعارض کے وقت دونوں حجتیں کیوں ساقط ہو جاتی ہیں؟ — یہ ہے کہ آیتوں اور سنتوں کے بعد دلیل شرعی یعنی قیاس موجود ہے جس کی طرف رجوع ہو سکتا ہے، اور قیاس کے بعد کوئی دلیلِ شرعی نہیں ہے، سوائے استصحاب کے جو ہمارے نزدیک حجت نہیں، اور رہا یہ سوال کہ ماقبل

میں سورِحمار میں تعارض کے وقت تو آپ نے استصحابِ حال پر عمل کیا تو اس کا جواب یہ ہے کہ وہ ضرورۃً کیا گیا ہے۔

ثم التعارض انما یتحقق: -مصنف معارضہ کا حکم بیان کرنے کے بعد رکن اور شرط کو ایک ساتھ بیان کررہے ہیں، فرماتے ہیں کہ تعارض متحقق ہونے کے لئے ضروری ہے کہ دو حجتیں قوت میں برابر ہوں، کوئی ایک حجت ذات وصفت میں دوسری حجت سے بڑھ کر نہ ہو، ورنہ تعارض نہیں کہا جائے گا، بلکہ قوی حجت کو ضعیف پر ترجیح ہوگی، لہٰذا خبر متواتر اور مشہور، مشہور اور خبر واحد، عام مخصوص منہ البعض اور خاص، ان میں مساوات نہیں ہے بلکہ ایک دوسری پر ذات کے اعتبار سے بڑھی ہوئی ہے، لہٰذا تعارض ثابت نہ ہوگا تو گویا دو حجتوں میں تساوی فی القوۃ رکنِ معارضہ ہے۔

معارضہ کی شرط یہ ہے کہ دو حجتوں میں سے ایک حجت ایک حکم کو ثابت کرتی ہو اور دوسری اس کی ضد کو ثابت کرتی ہو، اور دونوں کا وقت بھی ایک ہو، محل بھی ایک ہو، ورنہ تعارض ثابت نہ ہوگا، جیسے شراب ابتدائے اسلام میں حلال تھی ، ایک حجت سے، پھر حرام ہوگئی دوسری حجت سے، تو حلت وحرمت دونوں ثابت ہیں، مگر ایک ہی وقت میں نہیں بلکہ الگ الگ وقت ہے تو اتحاد وقت نہ ہونے کی وجہ سے تعارض متحقق نہ ہوگا، اسی طرح غیر محرمات سے نکاح کی حلت یک دلیل و حجت سے ثابت ہے اور محرمات سے نکاح کی حرمت دوسری دلیل سے ثابت ہے، تو حلت وحرمت دونوں کا محل الگ الگ ہے، حلت کا محل غیر محرمات ہیں، اور حرمت کا محل محرمات ہیں تو اتحاد محل نہ ہونے کی وجہ سے معارضہ ثابت نہ ہوگا۔

وَاخْتَلَفَ مَشَائِخُنَا فِی اَنَّ خَبَرَ النَّفْیِ هَلْ یُعَارِضُ خَبَرَ الْاِثْبَاتِ اَمْ لَا وَاخْتَلَفَ عَمَلُ اَصْحَابِنَا الْمُتَقَدِّمِیْنَ فِیْ ذٰلِکَ فَقَدْرُوِیَ اَنَّ بَرِیْرَۃَ اُعْتِقَتْ وَزَوْجُهَا عَبْدٌ وَرُوِیَ اَنَّهَا اُعْتِقَتْ وَزَوْجُهَا حُرٌّ مَعَ اِتِّفَاقِهِمْ عَلٰی اَنَّهٗ کَانَ عَبْدًا فَاَصْحَابُنَا اَخَذُوْا بِالْمُثْبِتِ وَرُوِیَ اَنَّ رَسُوْلَ اللّٰهِ صَلَّی اللّٰهُ عَلَیْهِ وَسَلَّمَ تَزَوَّجَ مَیْمُوْنَةَ وَهُوَ حَلَالٌ وَرُوِیَ اَنَّهٗ عَلَیْهِ السَّلَامُ تَزَوَّجَهَا وَهُوَ مُحْرِمٌ وَاتَّفَقَتِ الرِّوَایَاتُ اَنَّهٗ لَمْ یَکُنْ فِی الْحِلِّ الْاَصْلِیْ فَجَعَلَ اَصْحَابُنَا الْعَمَلَ بِالنَّافِی اَوْلٰی وَقَالُوْ فِی الْجَرْحِ وَالتَّعْدِیْلِ اَنَّ الْجَرْحَ اَوْلٰی وَهُوَ الْمُثْبِتُ۔

ترجمہ: -اور ہمارے مشائخ نے اختلاف کیا ہے اس بارے میں کہ کیا نفی کی خبر اثبات کی خبر سے معارض ہوتی ہے یا نہیں؟ اور اس بارے میں ہمارے اصحاب متقدمین کا عمل مختلف ہے، پس روایت کی گئی کہ بریرہ آزاد کی گئی اس

حال میں کہ ان کے شوہر غلام تھے، اور روایت کی گئی کہ بریرہ آزاد کی گئی اور ان کے شوہر آزاد تھے، رواۃ کے متفق ہونے کے باوجود اس بات پر کہ ان کے شوہر غلام تھے، تو ہمارے اصحاب نے مثبت کو اختیار کیا، اور روایت کی گئی کہ رسول اللہ ﷺ نے حضرت میمونہ سے نکاح کیا اس حال میں کہ آپ حلال تھے، اور روایت کی گئی کہ آپ ﷺ نے ان سے نکاح کیا اس حال میں کہ آپ محرم تھے، اور روایات متفق ہیں اس پر کہ آپ ﷺ حلِ اصلی میں نہیں تھے، تو ہمارے اصحاب نے نافی پر عمل کو اولی قرار دیا ہے، اور مشائخ نے کہا ہے جرح وتعدیل میں کہ جرح اولی ہے اور وہ مُثبِت ہے۔

تشریح:۔ مصنفؒ کہتے ہیں کہ ہمارے مشائخ کا اس بارے میں اختلاف ہے کہ کیا خبرِ نفی اور خبرِ اثبات میں تعارض ہوتا ہے یا نہیں؟ شیخ ابوالحسن کرخی اور اصحابِ شافعی کہتے ہیں کہ ان میں کوئی تعارض نہیں ہوتا بلکہ جب نفی اور اثبات میں صورۃ تعارض ہوگا تو اثبات نفی پر مقدم ہوگا، تو حقیقۃ تعارض نہیں ہوتا ہے، صورۃً ہوسکتا ہے، اور عیسی بن ابان وغیرہ کہتے ہیں کہ اثبات ونفی میں حقیقۃً تعارض ہوتا ہے، خبر اثبات (مُثبِت) سے مراد وہ خبر ہے جو کوئی زائد چیز کو ثابت کرے جو پہلے نہیں تھی، اور خبرِ نفی (نافی) سے مراد وہ خبر ہے جو اس زائد چیز کی نفی کرے اور حکم کو اپنی اصل پر باقی رکھے۔

مصنف کہتے ہیں کہ ہمارے علماء متقدمین (امام ابوحنیفہ اور صاحبین) کا عمل اس سلسلہ میں مختلف ہے، بعض جگہ انہوں نے مُثبِت پر عمل کیا ہے اور بعض جگہ نافی پر،--- جیسے خیارِ عتق کے مسئلہ میں ہمارے علماء نے مُثبِت پر عمل کیا ہے، اور نکاح مُحرِم کے مسئلہ میں نافی پر عمل کیا ہے۔

خیارِ عتق کا مسئلہ یہ ہے کہ منکوحہ باندی اگر آزاد ہوئی اور اس کا شوہر آزاد ہے تو اس کو خیار عتق ملے گا یعنی چاہے تو نکاح فسخ کرے یا باقی رکھے، جیسے شوہر کے غلام ہونے کی صورت میں خیار ملتا ہے، یہ احناف کا مسلک ہے، لیکن امام شافعیؒ کے نزدیک باندی کو خیار عتق صرف اسی صورت میں ملتا ہے جب کہ اس کا شوہر غلام ہو۔

اس سلسلہ میں دو روایتیں ہیں، پہلی روایت عروہ بن زبیر عن عائشہ ہے کہ جب بریرہ کو آزاد کیا گیا تو ان کا شوہر غلام تھا، اور حضور ﷺ نے خیار عتق دیا--- یہ حدیث نافی ہے، اس میں حریتِ زوج کی نفی کی گئی ہے،--- اور دوسری روایت اسود عن عائشہ ہے کہ بریرہ جس وقت آزاد ہوئی، ان کا شوہر اس وقت آزاد تھا--- یہ حدیث مُثبِت ہے، اس میں حریتِ زوج کو ثابت کیا گیا ہے--- اس پر تو تمام رواۃ متفق ہیں کہ بریرہ کے شوہر مغیث حقیقۃً غلام تھے بعد میں آزاد ہوئے، البتہ اس میں اختلاف ہے کہ بریرہ کے آزاد ہونے کے وقت وہ غلام تھے یا آزاد؟ احناف نے مُثبِت پر عمل کیا اور کہا کہ بریرہ کو خیارِ عتق جب ملا، اس وقت ان کے شوہر آزاد تھے، لہٰذا منکوحہ باندی کو شوہر کے آزاد

ہونے کی صورت میں خیارِ عتق ملے گا، اور جب شوہر کے آزاد ہونے کی صورت میں خیار ملتا ہے تو غلام ہونے کی صورت میں بدرجہ اولی ملے گا۔

امام شافعیؒ نے نافی پر عمل کیا اور کہا کہ بریرہ کی آزادی کے وقت ان کے شوہر غلام تھے، لہٰذا منکوحہ باندی کو اسی وقت خیار ملے گا جب اس کا شوہر غلام ہو، شوہر کے آزاد ہونے کی صورت میں خیار نہیں ملے گا۔

دوسرا مسئلہ نکاحِ مُحرِم کا ہے جس میں ہمارے علماء نے نافی پر عمل کیا ہے، وہ یہ ہے کہ حالتِ احرام میں نکاح احناف کے نزدیک صحیح ہے البتہ وطی کرنا جائز نہیں ہے، اور امام شافعی کے نزدیک نکاح ہی صحیح نہیں ہوتا ہے۔

اس سلسلہ میں دو روایتیں ہیں، پہلی روایت یزید بن اصم کی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت میمونہ سے نکاح کیا، اور اس وقت آپ حلال تھے یعنی احرام کھول چکے تھے --- یہ روایت مُثبِت ہے، یہ امر زائد یعنی حلِ طاری کو ثابت کر رہی ہے، دوسری روایت ابن عباس کی ہے کہ آپ اس وقت حالتِ احرام میں تھے --- یہ روایت نافی ہے، حلِ طاری کی نفی کر رہی ہے، اس پر تو تمام رواۃ متفق ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم حضرت میمونہ سے نکاح کے وقت حلِ اصلی یعنی احرام باندھنے سے پہلے کی حالت میں نہیں تھے، بلکہ آپ نے احرام باندھا ہوا تھا، البتہ اس میں اختلاف ہے کہ نکاح کے وقت احرام تھا یا نہیں؟ تو احناف نے نافی پر عمل کیا اس لیے ان کے نزدیک حالتِ احرام میں نکاح درست ہے، البتہ وطی جائز نہیں ہے، اور امام شافعیؒ نے مُثبت پر عمل کیا اس لئے ان کے نزدیک حالتِ احرام میں نکاح ہی درست نہیں ہے، الغرض احناف مُثبت و نافی میں تعارض کے وقت کبھی مُثبِت کو اختیار کرتے ہیں کہیں نافی کو، پہلے مسئلہ میں مُثبت کو لیا اور دوسرے مسئلہ میں نافی کو۔

اسی طرح اگر جرح و تعدیل میں تعارض ہو، اس طرح کہ گواہوں کا تزکیہ کرنے والوں میں سے بعض نے کہا کہ یہ گواہ مجروح ہے اور بعض نے کہا کہ عادل ہے، تو یہاں جرح مُثبِت ہے جو ایک امرِ زائد یعنی فسق کو ثابت کرتی ہے اور تعدیل نافی ہے جو اس امرِ زائد کی نفی کرتی ہے، اور گواہ کو اصلی حالت یعنی عدالت پر باقی رکھتی ہے، تو ہمارے علماء نے یہاں مُثبِت کو لیا ہے، اور وہ جرح ہے لہٰذا جرح اولی ہوگی، نافی کو ترک کر دیں گے۔

وَالْاَصْلُ فِیْ ذٰلِکَ اَنَّ النَّفْیَ مَتٰی کَانَ مِنْ جِنْسِ مَایُعْرَفُ بِدَلِیْلِهٖ اَوْکَانَ مِمَّایَشْتَبِهُ حَالُهٗ لٰکِنْ عُرِفَ اَنَّ الرَّاوِیَ اِعْتَمَدَ عَلٰی دَلِیْلِ الْمَعْرِفَةِ کَانَ مِثْلُ الْاِثْبَاتِ وَاِلَّا فَلَا فَالنَّفْیُ فِیْ حَدِیْثِ بَرِیْرَةَ رضی اللہ عنہا مِمَّا لَا یُعْرَفُ اِلَّا بِظَاهِرِ الْحَالِ فَلَمْ یُعَارِضِ الْاِثْبَاتَ وَفِیْ حَدِیْثِ مَیْمُوْنَةَ رضی اللہ عنہا مِمَّا یُعْرَفُ بِدَلِیْلِهٖ وَهُوَ هَیْأَةُ الْمُحْرِمِ

فَوَقَعَتِ الْمُعَارَضَةُ وَجُعِلَ رِوَايَةُ ابْنِ عَبَّاسٍ اَنَّه تَزَوَّجَهَا وَهُوَ مُحْرِمٌ اَوْلٰی مِنْ رِوَايَةِ يَزِيْدَ بْنِ الْاَصَمِّ لِاَنَّه لَايُعَدِّلُه فِی الضَّبْطِ وَالْاِتْقَانِ وَطَهَارَةُ الْمَاءِ وَحِلُّ الطَّعَامِ وَالشَّرَابِ مِنْ جِنْسِ مَايُعْرَفُ بِدَلِيْلِه مِثْلُ النَّجَاسَةِ وَالْحُرْمَةِ فَيَقَعُ التَّعَارُضُ بَيْنَ الْخَبَرَيْنِ فِيْهِمَا وَعِنْدَ ذٰلِكَ يَجِبُ الْعَمَلُ بِالْاَصْلِ۔

ترجمہ:- اور ضابطہ اس بارے میں یہ ہے کہ نفی جب کہ ہو اس چیز کی جنس سے جس کو اس کی دلیل سے پہچانا جاتا ہے یا اس میں سے ہو جس کا حال مشتبہ ہو لیکن یہ بات معلوم ہو جائے کہ راوی نے دلیلِ معرفت پر اعتماد کیا ہے، تو نفی اثبات کے مثل ہوگی، ورنہ تو نہیں، پس نفی حدیثِ بریرہ میں ان چیزوں میں سے ہے جس کو صرف ظاہرِ حال سے پہچانا جاتا ہے تو وہ نفی اثبات کے معارض نہ ہوگی، اور حدیثِ میمونہ میں نفی ان چیزوں میں سے ہے جس کو پہچانا جاتا ہے اس کی دلیل سے، اور وہ مُحرِم کی حالت ہے، تو معارضہ واقع ہو گیا، اور ابن عباس کی حدیث کو — کہ آپ ﷺ نے حضرت میمونہ سے نکاح کیا اس حال میں کہ آپ محرم تھے — اولیٰ قرار دیا گیا یزید بن اصم کی روایت سے، اس لئے کہ یزید بن اصم ضبط و اتقان میں ابن عباس کے برابر نہیں ہیں، اور پانی کی طہارت اور طعام و شراب کی حلت اس چیز کی جنس سے ہے جس کو پہچانا جاتا ہے اس کی دلیل سے جیسے نجاست اور حرمت تو ان دونوں میں دونوں خبروں میں تعارض واقع ہوگا، اور تعارض کے وقت اصل پر عمل کرنا واجب ہوگا۔

تشریح:- جب احناف بعض جگہ مُثبِت پر عمل کرتے ہیں، اور بعض جگہ نافی پر تو اس کا کوئی قاعدہ کلیہ ہونا چاہیے، جس سے معلوم ہو کہ کہاں مُثبِت پر اور کہاں نافی پر عمل ہوگا، تو مصنف ضابطہ بتا رہے ہیں کہ دیکھو نفی تین طرح کی ہوتی ہے (١) نفی اس چیز کی جنس سے ہو جس کو اس کی دلیل سے پہچانا گیا ہو، یعنی نفی کی بنیاد کسی دلیل پر ہو، استصحابِ حال پر نہ ہو جو ہمارے نزدیک حجت نہیں ہے۔ (٢) نفی اس چیز کی جنس سے ہو جس میں نفی کا حال مشتبہ ہو یعنی یہ بھی احتمال ہو کہ اس نفی کی بنیاد دلیل پر ہے اور یہ بھی احتمال ہو کہ اس کی بنیاد استصحاب پر ہو۔ (٣) نفی ایسی چیز کی جنس ہو جس کو اس کی دلیل سے نہ جانا گیا ہو یعنی نفی کی بنیاد دلیل پر نہ ہو بلکہ استصحابِ حال پر ہو، یعنی پہلی صورت کی ضد، یہ تین صورتیں ہوئیں۔

اب اگر پہلی صورت ہے یعنی نفی کی بنیاد دلیل پر ہے تو نفی اثبات کے مثل ہوگی، یعنی دونوں کی ایک درجہ کی قوت ہوگی کیونکہ نفی کی بنیاد دلیل پر ہے اور اثبات کی بنیاد بھی دلیل پر ہوتی ہے، جب دونوں میں ایک درجہ کی قوت ہے تو تعارض ہوگا، اس کو دفع کرنے کے لئے وجہِ ترجیح کی ضرورت پڑے گی۔

اور اگر نفی کی بنیاد کسی دلیل پر نہیں ہے بلکہ استصحاب پر ہے یعنی تیسری صورت تو اس وقت نفی اور اثبات میں ایک درجہ کی قوت نہ ہوگی، بلکہ اثبات قوی ہوگا کیونکہ دلیل پر مبنی ہے اور نفی ضعیف ہوگی کیونکہ نفی دلیل پر مبنی نہیں ہے، لہٰذا تعارض نہ ہوگا بلکہ اثبات نفی پر مقدم ہوگا۔

اور اگر نفی کا حال مشتبہ ہو یعنی معلوم نہ ہو کہ اس کی بنیاد دلیل پر ہے یا استصحاب پر تو اس وقت خبر دینے والے کی حالت میں غور کریں گے، اگر یہ بات ثابت ہو جائے کہ اس نے استصحاب کو دلیل بنایا ہے تو اس کی خبر معتبر نہ ہوگی اور اگر اس کی خبر دلیلِ معرفت پر مبنی ہے یعنی اس نے ایسی دلیل پر اعتماد کیا ہے جو معرفتِ نفی کا سبب ہے تو نفی دلیل پر مبنی ہونے کی وجہ سے اثبات کی طرح قوی ہو جائے گی، لہٰذا تعارض ہوگا، اور اس کے دفع کے لئے وجہِ ترجیح کی ضرورت پڑے گی۔

اس قاعدہ کلیہ کے بعد مصنفؒ کہتے ہیں کہ خیارِ عتق کے مسئلہ میں حدیث بریرہ میں جو نفی ہے کہ ''حضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے حضرت بریرہ کو خیارِ عتق دیا، اس حال میں کہ ان کے شوہر غلام تھے'' اس میں حریت کی نفی کسی دلیل پر مبنی نہیں ہے بلکہ استصحاب پر مبنی ہے یعنی وہ اصل میں غلام تھے تو اب بھی غلام ہوں گے، اور استصحاب ہمارے نزدیک حجت نہیں ہے، لہٰذا یہ حدیث اس دوسری حدیث کے معارض نہ ہوگی جو مُثبِت ہے کہ ''بریرہ کے شوہر آزاد تھے'' کیونکہ اثبات دلیل پر ہی مبنی ہوتا ہے، اور نافی بغیر دلیل کے استصحاب پر مبنی ہے، تو مثبت کو لینگے اور نافی کو چھوڑ دینگے، لہٰذا منکوحہ باندی کو ہر حال میں خیارِ عتق ملے گا، یہاں نفی کی مذکورہ تین صورتوں میں تیسری صورت ہے۔

اور حدیثِ میمونہ میں بھی دو روایتیں ہیں ایک نافی اور ایک مُثبِت، جو نافی روایت ہے کہ ''رسول اللہ نے حضرت میمونہ سے نکاح کیا، اس وقت آپ محرم تھے'' یہ دلیل پر مبنی ہے، وہ دلیل آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی ہیئت ہے کہ آپ کی حالت محرم جیسی تھی، آپ سلے ہوئے کپڑوں میں نہ تھے، حلق وقصر نہ ہوا تھا، یہ سب دلیل ہے کہ آپ محرم تھے، لہٰذا یہ اس دوسری روایت کے معارض ہوگی جو مُثبِت ہے کہ ''رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم اس وقت حلال تھے'' یہ اثبات بھی دلیل پر مبنی ہے کیونکہ اثبات کسی نہ کسی دلیل سے ہوتا ہے، لہٰذا نفی اور اثبات دونوں جب دلیل پر مبنی ہیں تو تعارض ہوگا، اور اس کو دور کرنے کے لئے وجہِ ترجیح کی ضرورت ہوگی، لہٰذا احناف نے ابن عباس کی روایت کو جو نافی ہے ترجیح دی یزید بن اصم کی روایت پر جو نافی ہے، کیونکہ ضبط و اتقان میں ابن عباس کو ترجیح حاصل ہے، یہ نفی کی مذکورہ تین صورتوں میں پہلی صورت ہے۔

جب نفی مشتبہ الحال ہو یعنی نفی کی دوسری صورت، اس کی مثال طہارتِ ماء اور طعام وشراب کی حلت ہے، تفصیل

اس کی یہ ہے کہ ایک برتن میں پانی ہے، یا کھانا ہے، ایک آدمی خبر دیتا ہے کہ یہ پانی ناپاک ہے یا یہ کھانا حرام ہے، اور دوسرا آدمی خبر دیتا ہے پاک ہے، تو پہلے آدمی کی خبر مُثبت ہے جس سے نجاست اور حرمت ثابت ہورہی ہے اور خبر دلیل پر مبنی ہے، کیونکہ اس نے نجاست وحرمت کا کوئی سبب دیکھا ہوگا جس کی بنیاد پر خبر دے رہا ہے، اور دوسرے آدمی کی خبر نافی ہے جس سے نجاست وحرمت کی نفی ہورہی ہے، خبر نافی کا حال مشتبہ ہے، معلوم نہیں کہ استصحابِ حال کی بنا پر پاک اور حلال ہونے کی خبر دے رہا ہے، کیونکہ کھانے، پینے کی چیزوں میں اصل یہ ہے کہ وہ حلال و پاک ہوں، تو وہ اصل کا لحاظ کرتے ہوئے پاک وحلال کہہ رہا ہے یا اس کی خبر دلیل پر مبنی ہے، جب اس کی خبر مشتبہ ہے، تو ہم نے تحقیق کی، پتہ چلا کہ اصل کا لحاظ کرتے ہوئے وہ پاک اور حلال کہہ رہا ہے یعنی استصحابِ حال سے کہہ رہا ہے تو اس کی خبر معتبر نہ ہوگی، کیونکہ یہ نافی بغیر دلیل کے ہے، لہٰذا خبر نفی اور خبر اثبات میں تعارض نہ ہوگا، بلکہ خبرِ اثبات پر عمل کرتے ہوئے پانی اور کھانے کو ناپاک وحرام کہا جائے گا، اور اگر تحقیق کرنے پر معلوم ہوا کہ اس کی خبر دلیل پر مبنی ہے، استصحاب سے نہیں کہہ رہا ہے، جیسے ایک آدمی نے نہر سے پانی لیا اور اس سے بالکل جدا نہیں ہوا کہ اس میں نجاست کے گرنے کا وہم ہو پھر خبر دے رہا ہے، تو اس کی یہ خبر جس سے نجاست وحرمت کی نفی ہورہی ہے دلیل پر مبنی ہونے کی وجہ سے قوی ہوگئی، اور اثبات کی خبر بھی جس سے نجاست وحرمت ثابت ہورہی ہے قوی ہے، جب دونوں خبریں قوت میں ایک درجہ کی ہیں تو تعارض ہوگا، لہٰذا اس وقت اصل کا اعتبار کرتے ہوئے پانی کو پاک اور کھانے کو حلال کہا جائے گا، اور اصل یعنی استصحابِ حال کو ہی ہم وجہِ ترجیح بنائیں گے، اگرچہ استصحابِ حال دلیل نہیں بن سکتا لیکن مُرجِّح بن سکتا ہے، لہٰذا خبرِ نفی کو خبرِ اثبات پر ترجیح دیں گے استصحاب حال کی وجہ سے۔

وَمِنَ النَّاسِ مَنْ رَجَّحَ بِفَضْلِ عَدَدِ الرُّوَاتِ لِاَنَّ الْقَلْبَ اِلَيْهِ اَمْيَلُ وَبِالذُّكُوْرَةِ وَالْحُرِّيَّةِ فِى الْعَدَدِ دُوْنَ الْاِفْرَادِ لِاَنَّ بِهٖ تَتِمُّ الْحُجَّةُ فِى الْعَدَدِ وَاسْتَدَلَّ بِمَسَائِلِ الْمَاءِ اِلَّا اَنَّ هٰذَا مَتْرُوْكٌ بِاِجْمَاعِ السَّلَفِ۔

ترجمہ:۔ اور لوگوں میں سے بعض وہ ہیں جنہوں نے ترجیح دی ہے رواۃ کے عدد کی زیادتی کے ساتھ، اس لئے کہ دل اس کی طرف زیادہ مائل ہوتا ہے، اور ترجیح دی ہے عدد میں ذکورۃ اور حریت کے ساتھ نہ کہ افراد میں، اس لئے کہ اس کی وجہ سے حجت تام ہوتی ہے عدد میں اور استدلال کیا ہے پانی کے مسائل سے مگر یہ متروک ہے سلف کے اجماع سے۔

تشریح:۔ مصنفؒ فرماتے ہیں کہ دو متعارض خبروں میں ترجیح دینے کے لئے بعض حضرات رواۃ کی کثرت کا

اعتبار کرتے ہیں، یعنی جس خبر کے راوی زیادہ ہوں وہ راجح ہوگی اور جس خبر کے راوی کم ہوں وہ مرجوح ہوگی، کیونکہ جس خبر کے راوی زیادہ ہیں وہ خبر قوی ہوگی، اور آدمی کا دل بھی اس کی طرف مائل ہوتا ہے۔

اسی طرح ذکورت (مرد ہونا) اور حریت (آزاد ہونا) کو بھی وجہِ ترجیح بناتے ہیں، جب کہ یہ عدد میں ہو نہ کہ افراد میں، لہٰذا اگر دو متعارض خبروں میں ایک خبر کے راوی دو مرد ہوں، اور ایک کے راوی دو عورتیں ہوں تو پہلی خبر کو ترجیح ہوگی، ایسے ہی ایک خبر کے راوی دو آزاد ہوں اور ایک کے راوی دو غلام ہوں تو اول کو ترجیح ہوگی، لیکن ایک مرد کی خبر ایک عورت کی خبر پر راجح نہ ہوگی، اسی طرح ایک آزاد کی خبر ایک غلام کی خبر پر راجح نہ ہوگی کیونکہ یہاں عدد نہیں ہے بلکہ فرد ہے، اور ذکورت وحریت سے عدد میں تو حجت تام ہوتی ہے، افراد میں حجت تام نہیں ہوتی ہے، کیونکہ ایک نصاب خبر نہیں، خبر کا نصاب کم از کم دو ہے۔

بعض حضرات سے مراد عبد اللہ جرجانی، شیخ ابو الحسن کرخی اور بعض اصحابِ شافعی ہیں، مصنف کہتے ہیں کہ یہ حضرات جو کثرتِ رواۃ اور ذکورت وحریت کو وجہِ ترجیح بناتے ہیں، ان کا استدلال پانی کے مسائل سے ہے، امام محمدؒ نے مبسوط کے کتاب الاستحسان میں ذکر کیا ہے کہ ایک آدمی نے پانی کی طہارت اور کھانے کی حلت کی خبر دی اور دو آدمیوں نے پانی کی ناپاکی اور کھانے کی حرمت کی خبر دی تو دو آدمیوں کی خبر کو ترجیح ہوگی — اسی طرح دو آزاد مردوں نے طہارت وحلت کی گواہی دی اور دو غلاموں نے نجاست وحرمت کی گواہی دی تو حرین کی خبر کو عبدین کی خبر پر ترجیح ہوگی — اسی طرح اگر دو مردوں نے طہارت وحلت کی خبر دی اور دو عورتوں نے نجاست وحرمت کی خبر دی تو مردوں کی خبر کو ترجیح ہوگی، — تو جب پانی اور کھانے کے مسائل میں کثرتِ رواۃ اور ذکورت وحریت سے ترجیح ہوتی ہے تو اخبار واحادیث میں بھی اس چیزوں کا اعتبار ہوگا، مصنفؒ فرماتے ہیں کہ مذکورہ چیزوں کو ترجیح کی بنیاد بنانا سلف کے اجماع سے متروک ہے، اس لئے کہ سلف نے ضبط واتقان، اور عدالت وثقہ ہونے کی زیادتی وغیرہ کو تو وجہِ ترجیح بنایا ہے، کثرتِ رواۃ اور ذکورت وحریت وغیرہ کو وجہِ ترجیح نہیں بنایا ہے۔

فَصْلٌ وَهٰذِهِ الْحُجَجُ بِجُمْلَتِهَا تَحْتَمِلُ الْبَيَانَ وَهٰذَا بَابُ الْبَيَانِ

وَهُوَ عَلٰى خَمْسَةِ اَوْجُهٍ بَيَانُ تَقْرِيْرٍ وَبَيَانُ تَفْسِيْرٍ وَبَيَانُ تَغْيِيْرٍ وَبَيَانُ تَبْدِيْلٍ وَبَيَانُ ضَرُوْرَةٍ اَمَّا بَيَانُ التَّقْرِيْرِ فَهُوَ تَوْكِيْدُ الْكَلَامِ بِمَا يَقْطَعُ اِحْتِمَالَ الْمَجَازِ اَوِ الْخُصُوْصِ فَيَصِحُّ مَوْصُوْلًا وَمَفْصُوْلًا بِالْاِتِّفَاقِ وَكَذٰلِكَ بَيَانُ التَّفْسِيْرِ وَهُوَ

بَیَانُ الْمُجْمَلِ وَالْمُشْتَرَکِ۔

ترجمہ:- یہ فصل ہے، اور یہ حجتیں اپنی تمام اقسام کے ساتھ بیان کا احتمال رکھتی ہیں، اور یہ بیان کا باب ہے، اور بیان پانچ قسم پر ہے، بیانِ تقریر، بیانِ تفسیر، بیانِ تغییر، بیانِ تبدیل، بیانِ ضرورت، بہرحال بیانِ تقریر پس وہ کلام کو مؤکد کرنا ہے ایسی چیز کے ساتھ جو مجاز یا خصوص کے احتمال کو ختم کردے، پس بیانِ تقریر صحیح ہوتا ہے موصولاً اور مفصولاً بالاتفاق، اور اسی طرح بیانِ تفسیر اور وہ مجمل اور مشترک کا بیان ہے۔

تشریح:- مصنفؒ فرماتے ہیں کہ یہ مذکورہ حجتیں یعنی کتاب وسنت ان کی جتنی اقسام گذری ہیں، ان سب میں بیان کا احتمال ہوتا ہے، اس لئے مصنفؒ بیان کا باب شروع کررہے ہیں۔

بیان کے معنی ظاہر کرنا، اور ظاہر ہونا، یہ لازم ومتعدی دونوں طرح استعمال ہوتا ہے، ارشاد باری تعالیٰ ہے، "علمه البيان"، اللہ تعالیٰ نے اظہار مافی الضمیر کا طریقہ سکھایا، اور "بان لی هذا الكلام" میرے سامنے یہ کلام ظاہر ہوا، واضح ہوا۔

اصطلاح میں بیان کہتے ہیں مخاطب کے سامنے مراد ظاہر کرنے یا ظاہر ہونے کو، بیان کی پانچ قسمیں ہیں، (۱) بیانِ تقریر (۲) بیانِ تفسیر (۳) بیانِ تغییر (۴) بیانِ تبدیل (۵) بیانِ ضرورت۔

بیانِ تقریر کہتے ہیں کلام کو اس طرح مؤکد کرنا جس سے مجاز اور خصوص کا احتمال ختم ہوجائے، اس کی مثال ولا طائر يطير بجناحيه" طائر کہتے ہیں پرندہ کو، اور مجازاً تیز رفتار کو بھی طائر کہتے ہیں، اسی لئے ڈاکیہ کو بھی طائر کہا جاتا ہے، یہاں مجاز کا بھی احتمال تھا مگر بجناحیہ سے یہ احتمال ختم ہوگیا، اور پرندہ کا معنی متعین ہوگئے۔

اسی طرح فسجد الملئكة، میں ملائکہ جمع ہونے کی وجہ سے تمام ملائکہ کو شامل ہے مگر یہ احتمال ہے کہ سب فرشتے مراد نہ ہو، کیونکہ جمع بول کر کبھی بعض افراد بھی مراد لئے جاتے ہیں مگر کلھم کی قید سے تخصیص کا احتمال ختم ہوگیا۔

بیانِ تفسیر اس بیان کو کہتے ہیں جس سے کلام کا خفا دور ہوجائے جیسے اقيموا الصلوة واتوا الزكوة، یہ آیت مجمل ہے، اس میں صرف نماز وزکوۃ کا حکم دیا گیا ہے، نماز کا طریقہ، ترکیب، اور زکوۃ کی مقدار وغیرہ بیان نہیں ہوئی ہیں، لیکن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے اپنے اقوال وافعال سے اس کو واضح کردیا، ---اسی طرح ثلثۃ قروء میں مشترک کی وجہ سے خفاء تھا مگر آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے ارشاد طلاق الامة تطليقتان وعدتها حيضتان نے واضح کردیا کہ یہاں قروء سے مراد حیض ہے، تو حدیث کا یہ بیان بیانِ تفسیر کہلائے گا۔

مصنفؒ فرماتے ہیں کہ بیانِ تقریر اور بیانِ تفسیر دونوں میں مشترکہ ضابطہ یہ ہے کہ یہ بیان موصولاً بھی صحیح ہے اور

مفصولا بھی صحیح ہے، جیسے ولا طائر یطیر اور فسجد الملئکۃ میں بیان موصولاً ہے اور اقیموا الصلوۃ وأتوا الزکوۃ اور ثلثۃ قروء میں حدیث کا بیان مفصولاً ہے۔

بہر حال احناف وشوافع کے نزدیک بیانِ تقریر اور بیانِ تفسیر دونوں میں بیان موصولاً اور مفصولاً دونوں طرح درست ہے، اکثر معتزلہ، حنابلہ، اور بعض شوافع کے نزدیک بیانِ تفسیر کا مفصولاً واقع ہونا جائز نہیں ہے۔

فَاَمَّا بَيَانُ التَّغْيِيْرِ نَحْوُ التَّعْلِيْقِ وَالْاِسْتِثْنَاءِ فَاِنَّمَا يَصِحُّ بِشَرْطِ الْوَصْلِ وَاخْتُلِفَ فِيْ خُصُوْصِ الْعُمُوْمِ فَعِنْدَنَا لَايَقَعُ مُتَرَاخِيًا وَعِنْدَ الشَّافِعِيْ يَجُوْزُ فِيْهِ التَّرَاخِيْ وَهٰذَا بِنَاءٌ عَلٰى اَنَّ الْعُمُوْمَ مِثْلُ الْخُصُوصِ عِنْدَنَا فِيْ اِيْجَابِ الْحُكْمِ قَطْعًا وَبَعْدَ الْخُصُوْصِ لَايَبْقَى الْقَطْعُ فَكَانَ تَغَيُّرًا مِنَ الْقَطْعِ اِلَى الْاِحْتِمَالِ فَتَقَيَّدَ بِشَرْطِ الْوَصْلِ وَعَلٰى هٰذَا قَالَ عُلَمَاؤُنَا فِيْمَنْ اَوْصٰى بِخَاتَمِهٖ لِاِنْسَانٍ وَبِالْفَصِّ مِنْهُ لِاٰخَرَ مَوْصُوْلًا اِنَّ الثَّانِيْ يَكُوْنُ خُصُوْصًا لِلْاَوَّلِ وَيَكُوْنُ الْفَصُّ لِلثَّانِيْ وَاِنْ فَصَلَ لَمْ يَكُنْ خُصُوْصًا لِلْاَوَّلِ بَلْ صَارَ مُعَارِضًا فَيَكُوْنُ الْفَصُّ بَيْنَهُمَا

ترجمہ:- اور بہر حال بیانِ تغیر جیسے تعلیق اور استثناء تو وہ صحیح ہوگا وصل کی شرط کے ساتھ، اور عام کی تخصیص کے بارے میں اختلاف کیا گیا ہے، پس ہمارے نزدیک یہ تخصیص تراخی کے ساتھ واقع نہ ہوگی، اور امام شافعیؒ کے نزدیک اس میں تراخی جائز ہے، اور یہ اختلاف اس پر مبنی ہے کہ ہمارے نزدیک حکم کو قطعی طریقہ پر واجب کرنے میں عام خاص کی طرح ہے، اور تخصیص کے بعد (عام میں) قطعیت باقی نہیں رہتی ہے، پس عام کو خاص کرنا قطعیت سے احتمال (ظنیت) کی طرف تغیر ہوگا تو یہ تخصیص وصل کی شرط کے ساتھ مقید ہوگی۔

اور اسی بنیاد پر ہمارے علماء نے اس شخص کے بارے میں کہا جس نے اپنی انگوٹھی کی وصیت ایک انسان کے لئے کی، اور اس کے نگینہ کی وصیت متصلاً دوسرے انسان کے لئے کی تو دوسری وصیت پہلی وصیت کے لئے تخصیص ہوگی، اور نگینہ دوسرے انسان کے لئے ہوگا، اور اگر دوسری وصیت مفصولاً کی ہے تو دوسری وصیت پہلی وصیت کے لئے تخصیص نہ ہوگی، بلکہ معارض ہوگی تو نگینہ دونوں کے درمیان مشترک ہوگا۔

تشریح:- تیسری قسم بیانِ تغیر ہے، بیانِ تغیر اس بیان کو کہتے ہیں جو ماقبل والے کلام کو بدل دے جیسے تعلیق اور استثناء تعلیق کی مثال جیسے کسی نے اپنی بیوی سے کہا انت طالق ان دخلت الدار، تعلیق یعنی ان دخلت الدار نے

ماقبل والے کلام کو بدل دیا، کیونکہ اگر تعلیق نہ ہوتی تو فوراً طلاق پڑ جاتی مگر تعلیق سے طلاق دخول دار تک مؤخر ہوگئی۔

استثناء کی مثال جیسے "لفلان علی الف درھم الا مائة"، میں صدر کلام میں ایک ہزار کا اقرار ہے مگر "الا مائة" سے نوسو کا اقرار باقی رہا تو "الا مائة" نے صدر کلام کو بدل دیا، پس تعلیق اور استثناء دونوں بیانِ تغییر ہوئے، اور بیانِ تغییر وصل کی شرط کے ساتھ صحیح ہے، کیونکہ شرط اور استثناء کلامِ غیر مستقل ہیں، اپنے ماقبل سے ملے بغیر مفیدِ معنی نہیں ہیں، لہٰذا متصلاً ہونا ضروری ہیں، یہی جمہور کا مذہب ہے۔

حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما کے نزدیک تعلیق اور استثناء میں وصل شرط نہیں ہے، بغیر وصل کے بھی صحیح ہے، ان کی دلیل حضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا یہ ارشاد ہے لاغزون قریشا میں قریش سے ضرور لڑونگا پھر ایک سال کے بعد آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ان شاء اللہ کہا، یہ دلیل ہے کہ مفصولاً بھی درست ہے۔

جمہور کی دلیل وہ حدیث ہے جس میں آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا "جو شخص کسی چیز کی قسم کھائے پھر اس کے علاوہ کو بہتر سمجھے تو کفارہ دے دے اور وہ بہتر کام کرے، آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے قسم سے نکلنے کے لئے کفارہ متعین کیا، ورنہ آپ یوں کہتے کہ ان شاء اللہ کہہ دے، معلوم ہوا کہ مفصولا درست نہیں ہے۔

نیز اگر مفصولاً صحیح قرار دیں گے تو بہت سارے معاملات باطل ہوجائیں گے، آدمی ان شاء اللہ جب چاہے کہہ دے گا تو عقد ہی باطل ہوجائے گا۔

واختلف فی خصوص العموم: ۔مصنف کہتے ہیں کہ جس عام میں پہلی بار تخصیص ہو رہی ہو تو اس میں اختلاف ہے، ہمارے نزدیک یہ تخصیص موصولاً درست ہے مفصولاً درست نہیں ہے، اور امام شافعی کے نزدیک مفصولاً بھی صحیح ہے۔

یہ اختلاف درحقیقت ایک دوسرے اختلافی مسئلہ پر مبنی ہے کہ عام تخصیص سے پہلے قطعی ہوتا ہے یا ظنی؟ تو ہمارے نزدیک عام تخصیص سے پہلے بالکل اسی طرح قطعی رہتا ہے جس طرح خاص قطعی ہوتا ہے، اور تخصیص کے بعد عام ظنی ہوجاتا ہے اور امام شافعی کے نزدیک عام تخصیص سے پہلے بھی ظنی ہوتا ہے جیسے تخصیص کے بعد ظنی ہوتا ہے، تو ہمارے نزدیک تخصیص بیانِ تغییر ہوگی، کیونکہ تخصیص سے عام قطعیت سے ظنیت کی طرف بدل جائے گا، اور بیانِ تغییر میں وصل ضروری ہے، اس لئے ہم نے کہا موصولاً ہونا ضروری ہے، اور امام شافعی کے نزدیک تخصیص بیانِ تغییر نہ ہوگی بلکہ بیانِ تقریر ہوگی، کیونکہ ان کے نزدیک عام تخصیص سے پہلے بھی ظنی ہوتا ہے اور تخصیص کے بعد بھی، تو تخصیص سے کلام میں تبدیلی نہیں ہوئی، لہٰذا تخصیص بیانِ تغییر نہ ہوگی بلکہ بیانِ تقریر ہوگی، اور بیان تقریر میں موصولاً اور مفصولاً دونوں طرح درست ہے۔

تنبیہ: یہ بات ذہن میں رہے کہ مذکورہ اختلاف اس صورت میں ہے کہ جب عام میں تخصیص ابتداءً ہو، ورنہ عام میں کسی مُخَصِّص کے ذریعہ تخصیص ہوچکی ہوتو اس عام مخصوص منہ البعض میں تخصیص مفصولاً ہمارے نزدیک بھی جائز ہوگی، کیوں عام ایک مرتبہ تخصیص سے ظنی ہوگیا تو ثانیاً جو تخصیص ہوگی وہ ظنی میں ہوگی، تو یہ تخصیص بیانِ تغیر نہ ہوگی بلکہ بیانِ تقریر ہوگی۔

وعلی ھذا قال علماء نا:- ہمارے نزدیک چونکہ تخصیص میں وصل ضروری ہے، اس پر یہ مسئلہ متفرع ہے، انگوٹھی عام کے درجہ میں ہے جو حلقہ اور نگینہ دونوں کو شامل ہے، لہٰذا اگر کسی نے ایک آدمی کے لئے انگوٹھی کی وصیت کی اور متصلاً نگینہ کی وصیت دوسرے کے لئے کردی تو دوسری وصیت یعنی نگینہ کی وصیت پہلی وصیت یعنی انگوٹھی کی وصیت کے لئے تخصیص ہوگی، لہٰذا پہلے شخص کے لئے حلقہ ہوگا اور دوسرے کے لئے نگینہ ہوگا، لیکن اگر دوسری وصیت پہلی وصیت کے ساتھ موصولاً نہیں کی بلکہ مفصولاً کی تو دوسری وصیت پہلی وصیت کے لئے تخصیص نہ ہوگی بلکہ پہلی وصیت کی وجہ سے حلقہ اور نگینہ دونوں پہلے شخص کے لئے ہوگئے پھر دوسری وصیت کی وجہ سے نگینہ دوسرے آدمی کے لئے بھی ہوا تو دوسری وصیت نگینہ کے بارے میں پہلی وصیت کے معارض ہوگئی، اس تعارض کی وجہ سے نگینہ دونوں آدمیوں کے درمیان مشترک ہوگا۔

وَاخْتَلَفُوْا فِیْ کَیْفِیَّۃِ عَمَلِ الْاِسْتِثْنَاءِ اَیْضًا قَالَ اَصْحَابُنَا الْاِسْتِثْنَاءُ یَمْنَعُ التَّکَلُّمَ بِحُکْمِہٖ بِقَدْرِ الْمُسْتَثْنٰی فَیَکُوْنُ تُکَلُّمًا بِالْبَاقِیْ بَعْدَہٗ وَقَالَ الشَّافِعِیُّ علیہ الرحمۃ الْاِسْتِثْنَاءُ یَمْنَعُ الْحُکْمَ بِطَرِیْقِ الْمُعَارَضَۃِ بِمَنْزِلَۃِ دَلِیْلِ الْخُصُوْصِ کَمَا اِخْتَلَفُوْا فِی التَّعْلِیْقِ بِالشَّرْطِ عَلٰی مَاسَبَقَ فَصَارَ عِنْدَنَا تَقْرِیْرُ قَوْلِہٖ لِفُلَانٍ عَلَیَّ اَلْفُ دِرْھَمٍ اِلَّا مِائَۃٌ لَہٗ عَلَیَّ تِسْعُمِائَۃٍ وَعِنْدَہٗ اِلَّا مِائَۃٌ فَاِنَّھَا لَیْسَتْ عَلَیَّ۔

ترجمہ:- اور اختلاف کیا ہے (احناف وشوافع نے) استثناء کے عمل کی کیفیت کے بارے میں، پس ہمارے اصحاب نے کہا کہ استثناء مستثنیٰ کی مقدار میں اس کے حکم کے ساتھ تکلم کو روکتا ہے، تو ہوگا تکلم اس مقدار کا جو باقی ہے، اور امام شافعیؒ نے کہا کہ استثنار وکتا ہے حکم کو معارضہ کے طریقہ پر بمنزلِ دلیلِ خصوص کے، جیسا کہ اختلاف کیا ہے (احناف وشوافع نے) تعلیق بالشرط میں اس تفصیل کے مطابق جو گذر چکی، تو ہمارے نزدیک قائل کے قول لفلان علی الف درھم الا مائۃ کی تقریر ہوگی لہ علی تسعمائۃ، اور امام شافعیؒ کے نزدیک الا مائۃ فانھا لیست علی ہوگی۔

تشریح:- احناف وشوافع میں جیسے تخصیص عموم میں اختلاف ہے ایسے ہی استثناء کے عمل کی کیفیت میں بھی اختلاف ہے، ہمارے نزدیک استثناء، مستثنی کی مقدار پر اس کے حکم کے ساتھ تکلم سے مانع ہے یعنی مستثنی کو مستثنی منہ سے خارج کرنے کے بعد جو باقی رہا گویا اسی کا تکلم کیا ہے، متکلم نے مستثنی کا تکلم کیا ہی نہیں ہے، جب مستثنی کا تکلم نہیں ہوا تو اس کا حکم بھی معدوم ہوگا، اور امام شافعیؒ کہتے ہیں کہ استثناء مستثنی کے تکلم سے مانع نہیں ہے یعنی متکلم نے مستثنی اور مستثنی منہ سب کا تکلم کیا ہے، پھر تعارض کی وجہ مستثنی مستثنی منہ سے خارج ہوجائے گا جیسے لفلان علی الف درھم الا مائۃ، تو ہمارے نزدیک مستثنی یعنی مائۃ کو مستثنی منہ یعنی الف سے نکالنے کے بعد جو نوسو باقی رہا، متکلم نے اسی کا تکلم کیا ہے، اور امام شافعیؒ کے نزدیک تکلم تو مستثنی منہ اور مستثنی دونوں کا ہوا ہے مگر دونوں میں تعارض ہوا، کہ لفلان علی الف کا تقاضا ہے ایک ہزار واجب ہونے کا، اور الا مائۃ کا تقاضا ہے سو کو ہزار میں سے نکالنے کا یعنی نوسو واجب ہونے کا، تو تعارض کی وجہ سے سو ہزار سے خارج ہوگیا جیسے عام کی تخصیص میں ایسا ہی اختلاف ہے، مثلاً کسی نے کہا یہ انگوٹھی خالد کے لئے ہے، اور اس کا نگینہ حامد کے لئے ہے، تو انگوٹھی بمنزل عام ہے جو حلقہ اور نگ دونوں کو شامل ہے، پھر نگ کی تخصیص کردی تو ہمارے اور امام شافعیؒ دونوں کے نزدیک انگوٹھی خالد کے لئے ہوگی اور نگ حامد کے لئے ہوگا البتہ نوعیت تخصیص میں اختلاف ہے کہ ہمارے نزدیک مخصوص یعنی نگ عام یعنی انگوٹھی میں داخل ہی نہیں ہے، تخصیص کے بعد عام میں جو باقی رہا یعنی انگوٹھی کا حلقہ، متکلم نے صرف اسی کا تکلم کیا ہے اور امام شافعی کے نزدیک مخصوص عام میں داخل ہے پھر تخصیص کی وجہ سے تعارض ہوا، اس لئے مخصوص عام کے حکم سے خارج ہوگیا، (کان ادھر سے پکڑو یا گھما کر، نتیجہ ایک ہی ہے۔)

مصنفؒ فرماتے ہیں استثناء والا اختلاف ایسا ہی ہے جیسے پہلے تعلیق بالشرط کا اختلاف گذرا کہ ہمارے نزدیک تعلیق بالشرط سبب سے مانع ہے اور امام شافعی کے نزدیک حکم سے مانع ہے، یعنی ہمارے نزدیک معلق بالشرط شرط کے پائے جانے سے پہلے سبب ہی نہیں بنتا، اور امام شافعی کے نزدیک سبب تو بن جاتا ہے مگر حکم واقع نہیں ہوتا جیسے انت طالق ان دخلت الدار میں انت طالق ہمارے نزدیک سبب ہی نہیں بنا، جب دخول دار پایا جائے گا تو انت طالق سبب بنے گا، اور امام شافعی کے نزدیک انت طالق سبب تو ابھی بن گیا مگر شرط کی وجہ سے ابھی حکم یعنی وقوع طلاق نہ ہوگا۔

بہرحال ہمارے نزدیک استثنا مستثنی کی مقدار کو خارج کرنے کے بعد باقی کے تکلم کا نام ہے، اور امام شافعی کے نزدیک تکلم تو دونوں کا ہوا ہے مگر معارضہ کے سبب مستثنی مستثنی منہ سے خارج ہوجائے گا، لہٰذا لفلان علی الف درھم الا مائۃ کی تقریر یہ ہوگی لفلان علی تسعمائۃ، اور امام شافعی کے نزدیک ہزار کا اس نے اقرار کیا ہے پھر

کہتا ہے الامائۃ فانھا لیست علی تو معارضہ کی وجہ سے سو ہزار سے خارج ہوکر نوسو واجب ہوں گے، نتیجہ دونوں کے نزدیک ایک ہی ہے۔

طالب علمانہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ پھر اختلاف کا ثمرہ اور فائدہ کیا؟

اس کا جواب یہ ہے کہ اس اختلاف کا بھی ثمرہ بعض مسائل میں ظاہر ہوگا، جب کہ مستثنی، مستثنی منہ کے خلاف جنس ہو جیسے کسی نے کہا لفلان علی الف درھم الا ثوبا، فلاں کے میرے ذمہ ایک ہزار درھم ہیں مگر ایک تھان کپڑے کا، تو ہمارے نزدیک یہ استثنا ہی درست نہ ہوگا کیونکہ غیر جنس بیان نہیں ہوسکتا، اور امام شافعی کے نزدیک درست ہے، پس ہزار میں سے کپڑے کی قیمت کی مقدار کم ہوجائے گی، کیوں کہ استثناان کے نزدیک دلیل معارض کی طرح ہے، اور معارضہ امکان کے مطابق ہوتا ہے اور ہزار میں سے کپڑے کی قیمت کا کم کردینا ممکن ہے، (درس حسامی)

وَعَلٰی هٰذَا اعْتَبَرَ صَدْرَ الْكَلَامِ فِیْ قَوْلِهٖ عَلَیْهِ السَّلَامُ لَاتَبِیْعُوا الطَّعَامَ بِالطَّعَامِ اِلَّا سَوَاءً بِسَوَاءٍ عَامًّا فِی الْقَلِیْلِ وَالْكَثِیْرِ اِلَّا اَنَّ الْاِسْتِثْنَاءَ عَارَضَهٗ فِی الْمَكِیْلِ خَاصَّةً فَبَقِیَ عَامًّا فِیْمَا وَرَاءَهٗ وَقُلْنَا هٰذَا اِسْتِثْنَاءُ حَالٍ فَیَكُوْنُ الصَّدْرُ عَامًّا فِی الْاَحْوَالِ وَذٰلِكَ لَایَصْلَحُ اِلَّا فِی الْمِقْدَارِ وَاحْتَجَّ اَصْحَابُنَا رَضِیَ اللّٰهُ عَنْهُمْ بِقَوْلِهٖ تَعَالٰی فَلَبِثَ فِیْهِمْ اَلْفَ سَنَةٍ اِلَّا خَمْسِیْنَ عَامًّا فَالْخَمْسِیْنَ تَعَرَّضَ لِلْعَدَدِ الْمُثْبَتِ بِالْاَلْفِ لَا لِحُكْمِهٖ مَعَ بَقَاءِ الْعَدَدِ لِاَنَّ الْاَلْفَ مَتٰی بَقِیَتْ اَلْفًا لَمْ تَصْلَحْ اِسْمًا لِمَادُوْنَهَا بِخِلَافِ الْعَامِ كَاِسْمِ الْمُشْرِكِیْنَ اِذَا خُصَّ مِنْهُ نَوْعٌ كَانَ الْاِسْمُ وَاقِعًا عَلَی الْبَاقِیْ بَلَاخَلَلٍ ثُمَّ الْاِسْتِثْنَاءُ نَوْعَانِ مُتَّصِلٌ وَهُوَ الْاَصْلُ وَتَفْسِیْرُهٗ مَا ذَكَرْنَا وَمُنْفَصِلٌ وَهُوَ مَالَایَصْلَحُ اِسْتِخْرَاجُهٗ مِنَ الْاَوَّلِ لِاَنَّ الصَّدْرَ لَمْ یَتَنَاوَلْهُ فَجُعِلَ مُبْتَدَاءً مَجَازًا قَالَ اللّٰهُ تَعَالٰی فَاِنَّهُمْ عَدُوٌّلِّیْ اِلَّا رَبَّ الْعٰلَمِیْنَ ای لٰكِنَّ رَبَّ الْعٰلَمِیْنَ۔

ترجمہ:۔ اور اسی اصل پر امام شافعی نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے قول لا تبیعوا الطعام بالطعام الا سواء بسواء'' میں صدرِ کلام کو عام قرار دیا ہے، مگر یہ کہ استثناء صدرِ کلام کے معارض ہوگیا خاص طور پر مکیلی چیزوں میں، تو باقی رہا صدرِ کلام عام اس کے علاوہ میں، اور ہم نے کہا کہ یہ حالت کا استثناء ہے، لہٰذا صدرِ کلام احوال میں عام ہوگا،

اور یہ عموم صلاحیت نہیں رکھتا ہے مگر مقدار (مکیل) میں، اور ہمارے اصحاب نے استدلال کیا ہے اللہ تعالی کے ارشاد فلبث فیھم الف سنۃ الا خمسین عاما' سے، پس لفظ خمسین نے تعرض کیا ہے اس عدد سے جو الف سے ثابت ہورہا ہے، نہ کہ الف کے حکم سے عدد کے باقی رہنے کے ساتھ، اس لئے کہ الف جب تک الف باقی ہے تو وہ مادون الالف کا اسم بننے کی صلاحیت نہیں رکھے گا، برخلاف عام کے جیسا کہ اسم مشرکین جب اس میں سے ایک نوع کو خاص کرلیا جائے تو اس اسم کا اطلاق باقی پر واقع ہوگا بغیر خلل کے۔

پھر استثناء کی دو قسمیں ہیں، ایک متصل، اور یہی اصل ہے، اور اس کی تفسیر وہ ہے جو ہم ذکر کرچکے ہیں، اور دوسری قسم منفصل، اور منفصل وہ ہے جو ماقبل سے اس کو نکالنے کی صلاحیت نہ رکھتا ہو، اس لئے کہ صدرِ کلام مستثنی کو شامل نہیں ہوتا ہے، پس مستثنی کو مجازاً کلام مستقل قرار دیا جائے گا، اللہ تعالی نے ارشاد فرمایا فانھم عدو لی الا رب العالمین'' یعنی لکن رب العالمین۔

تشریح:۔ امام شافعیؒ کا استثناء کے بارے میں یہ اصول ہے کہ استثناء بطریق معارضہ مانعِ حکم ہوتا ہے، مانعِ تکلم نہیں ہوتا، اس اصول کے پیش نظر حضرت امام نے آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے ارشاد لا تبیعوا الطعام بالطعام الا سواء بسواء میں صدرِ کلام یعنی لا تبیعوا الطعام بالطعام کو عام گردانا ہے، قلیل وکثیر سب کو عام ہے قلیل یعنی جو کیل میں نہ آسکے جیسے ایک مٹھی دو مٹھی کے بدلہ میں بیچنا، اور کثیر یعنی جو قلیل میں آسکے تو مستثنی منہ سب کو عام ہے، لہٰذا بیع کی تمام صورتیں حرام ہیں، پھر ''الا سواء بسواء'' کے ذریعہ صرف مساوات کی صورت کو خارج کردیا کہ برابری کے ساتھ اگر بیع ہے تو جائز ہے، اور مساوات کے علاوہ سب صورتیں ناجائز ہیں، لہٰذا ایک مٹھی دو مٹھی کے عوض بیچنا بھی ناجائز اور حرام ہے، کیونکہ مساوات سے مراد جو کیل وقدر کے تحت آتی ہو، اور ایک مٹھی اور دو مٹھی یہ کیل کے تحت نہیں آتی لہٰذا یہ صدرِ کلام میں شامل رہ کر حرام ہوگی، اور ہمارے نزدیک ایک مٹھی دو مٹھی کے عوض بیچنا حرام نہیں ہے، کیونکہ مقدار قلیل کو حدیث شامل ہی نہیں ہے۔

احناف کی دلیل یہ ہے کہ استثناء میں اصل یہ ہے کہ مستثنی مستثنی منہ کی جنس سے ہو، اور یہاں مستثنی مساوات ہے جو حالت ہے، لہٰذا مستثنی منہ بھی از قبیل احوال ہوگا اور حالتیں کل تین ہیں (۱) مساوات (۲) مفاضلہ یعنی کمی بیشی کے ساتھ بیچنا (۳) مجازفۃ یعنی اٹکل اور اندازے سے بیچنا، تو صدر کلام یعنی لا تبیعوا الطعام ان تینوں حالتوں کو عام ہے کہ اناج کو اناج کے بدلہ ان تینوں حالتوں میں سے کسی حالت میں مت بیچو، پھر الا کے ذریعہ مساوات کی حالت کا استثناء کردیا کہ مساوات کے ساتھ بیع جائز ہے، باقی دو حالتوں میں یعنی مجازفۃً اور مفاضلۃً جائز نہیں ہے، اور ان تین حالتوں کا تحقق غلہ کی اس مقدار میں ہوتا ہے جو کیل کے تحت آتی ہو، لہٰذا صدر کلام غلہ کی اسی مقدار کو شامل ہوگا جو کیل

کے تحت آتی ہو، اور جو قلیل مقدار ہے صدر کلام اس کو شامل ہی نہیں ہے، لہٰذا ایک مٹھی دو مٹھی کے بدلہ بیچنا حرام نہ ہوگا جیسا کہ احناف کا مذہب ہے، کیونکہ قلیل کی مقدار نہی کے تحت داخل ہی نہیں ہے، مصنفؒ نے احناف کی صرف ایک ہی دلیل پر اکتفا کیا ہے اس جگہ فریقین کے اور بھی دلائل ہیں، جو مطولات میں دیکھے جا سکتے ہیں۔

واحتج اصحابنا: -احناف کے نزدیک استثناء مستثنیٰ کی مقدار کو خارج کرنے کے بعد باقی کے تکلم کا نام ہے، اور مستدل آیت باری تعالی ہے "فلبث فيهم الف سنة الا خمسين عاما" اس میں مستثنیٰ یعنی خمسین کو الف سے نکالنے کے بعد باقی کا تکلم ہے، تو اللہ تعالی حضرت نوحؑ کے اپنی قوم میں ساڑھے نوسو سال قیام کی خبر دے رہے ہیں، گویا الف کا تکلم ہوا ہی نہیں ہے، احناف کے نقطۂ نظر سے آیت میں کوئی اشکال نہیں ہے، — اگر امام شافعی کے نقطۂ نظر سے یہاں استثنا کو صرف مانعِ حکم قرار دیا جائے، اور مانعِ تکلم نہ قرار دیا جائے تو آیت میں اشکال وخرابی لازم آئے گی، کیونکہ آیت کا مطلب یہ ہوگا کہ الف کا عدد تو باقی ہے مگر اس کا حکم باقی نہیں ہے یعنی الف سے ہزار مراد نہیں بلکہ الا خمسین کے معارض ہونے کی وجہ سے ساڑھے نوسو مراد ہے، تو الف کا اطلاق مادون الالف پر ہو رہا ہے اور یہ غلط ہے، کیونکہ الف الف رہتے ہوئے الف سے کم پر نہیں بولا جاتا ہے۔

بخلاف العام: -شوافع کے جواب کی تردید ہے، وہ کہتے ہیں کہ الف کا اطلاق مادون الالف پر ہو سکتا ہے، الف بولکر ساڑھے نوسو مراد لے سکتے ہیں، جیسے عام مخصوص منہ البعض میں، باوجودیکہ مخصوص عام کے حکم سے خارج ہے، پھر بھی عام بولا جاتا ہے جیسے مشرکین کا لفظ ہند، سندھ، روم سب جگہ کے مشرکین کو شامل ہے، اگر مشرکینِ ہند کو بذریعہ تخصیص خارج کر دیا جائے تو بھی باقی مشرکین پر یہ لفظ بولا جاتا ہے، ایسے ہی استثنا میں مستثنیٰ کو خارج کرنے کے بعد بقیہ پر مستثنیٰ منہ کو بولا جا سکتا ہے۔

مصنف اس کا جواب دے رہے ہیں کہ استثنا کو عام پر قیاس کرنا صحیح نہیں ہے، کیونکہ عام میں تخصیص کے بعد مابقیہ پر عام کا اطلاق کرنے میں کوئی خرابی وخلل لازم نہیں آتا، اور استثنا میں مستثنیٰ کو خارج کر کے بقیہ پر مستثنیٰ منہ کے اطلاق سے خرابی لازم آتی ہے جیسے اوپر تفصیل سے گذرا۔

ثم الاستثناء نوعان: -مصنف کہتے ہیں کہ استثناء کی دو قسمیں ہیں، (۱) ایک متصل ہے اور یہی اصل ہے، اس کی تفسیر پہلے گذری کہ استثناء مستثنیٰ کی مقدار کو خارج کرنے کے بعد باقی کے تکلم کا نام ہے، گویا مستثنیٰ مستثنیٰ منہ میں داخل ہوتا ہے پھر نکالا جاتا ہے جیسے جاءنی القوم الا زید -زید مستثنیٰ متصل ہے، (۲) دوسری قسم مستثنیٰ منقطع، اسی کو منفصل بھی کہتے ہیں، مستثنیٰ منقطع اس کو کہتے ہیں جس کو اول سے یعنی مستثنیٰ منہ سے نہ نکالا گیا ہو، کیونکہ وہ مستثنیٰ منہ میں داخل ہی نہیں تھا، جیسے جاءنی القوم الا حماراً حمار مستثنیٰ منقطع ہے، لہٰذا مستثنیٰ منقطع مجازاً

کلام مستقل قرار دیا جائے گا، پس الا لکن کے معنی میں ہوگا، جیسے فرمان باری تعالی فانهم عدولی الارب العالمین، حضرت ابراہیمؑ کا مقولہ ہے کہ بیشک یہ بت میرے دشمن ہیں لیکن رب العالمین میرے دشمن نہیں ہیں، یعنی رب العالمین مستثنی منہ یعنی بتوں میں داخل نہیں ہے تو یہ مستقل کلام ہوگا ـــ اگر قوم بتوں کی اور باری تعالی دونوں کی عبادت کرتی ہوتو یہ مستثنی متصل کی مثال بنے گی۔

وَاَمَّا بَيَانُ الضَّرُوْرَةِ فَهُوَ نَوْعُ بَيَانٍ يَقَعُ بِمَالَمْ يُوْضَعْ لَهٗ وَهٰذَا عَلٰى اَرْبَعَةِ اَنْوَاعٍ مِنْهُ مَاهُوَفِيْ مَعْنَى الْمَنْطُوْقِ بِهٖ نَحْوُ قَوْلِهٖ تَعَالٰى وَوَرِثَهٗ اَبَوَاهُ فَلِاُمِّهِ الثُّلُثُ صَدْرُ الْكَلَامِ اَوْجَبَ الشِّرْكَةَ ثُمَّ تَخْصِيْصُ الْاُمِّ بِالثُّلُثِ دَلَّ عَلٰى اَنَّ الْاَبَ يَسْتَحِقُّ الْبَاقِيْ فَصَارَ بَيَانًا بِصَدْرِ الْكَلَامِ لَابِمَحْضِ السُّكُوْتِ وَمِنْهُ مَايَثْبُتُ بِدَلَالَةِ حَالِ الْمُتَكَلِّمِ مِثْلُ سُكُوْتِ صَاحِبِ الشَّرْعِ عِنْدَ اَمْرٍ يُعَايِنُهٗ عَنِ التَّغْيِيْرِ يَدُلُّ عَلٰى الْحَقِّيَةِ وَفِيْ مَوْضِعِ الْحَاجَةِ اِلَى الْبَيَانِ يَدُلُّ عَلَى الْبَيَانِ مِثْلُ سُكُوْتِ الصَّحَابَةِ عَنْ تَقْوِيْمِ مُنْفَعَةِ الْبَدْنِ فِيْ وَلَدِ الْمَغْرُوْرِ وَمِنْهُ مَايَثْبُتُ ضَرُوْرَةَ دَفْعِ الْغَرُوْرِ مِثْلُ سُكُوْتِ الشَّفِيْعِ وَسُكُوْتِ الْمَوْلٰى حِيْنَ يَرٰى عَبْدَهٗ يَبِيْعُ وَيَشْتَرِىْ۔

ترجمہ:- اور بہرحال بیانِ ضرورۃ پس وہ بیان کی ایسی قسم ہے جو واقع ہوتی ہے ایسی چیز سے جو بیان کے لئے موضوع نہیں ہے، اور یہ چار قسم پر ہے، ان میں سے ایک وہ ہے جو منطوق بہ کے حکم میں ہے جیسے اللہ تعالی کا قول وورثه ابواه فلامه الثلث، صدرِ کلام نے شرکت کو ثابت کیا، پھر ام کی ثلث کے ساتھ تخصیص نے اس بات پر دلالت کی کہ اَبْ باقی کا مستحق ہے پس تخصیص ام بالثلث صدرِ کلام کے ساتھ بیان ہوگیا نہ کہ محض سکوت سے۔

اور بیانِ ضرورت کی دوسری قسم وہ ہے جو متکلم کے حال کی دلالت سے ثابت ہوتی ہے، جیسے صاحبِ شرع کا کسی امر کو دیکھ کر تغییر وتبدیل سے سکوت کرنا اس امر کے حق ہونے پر دلالت کرتا ہے، اور بیان کی ضرورت کی جگہ میں سکوت بیان پر دلالت کرتا ہے جیسے صحابہ کا سکوت کرنا ولدِ مغرور میں بدنی منافع کی قیمت لگانے سے۔

اور بیانِ ضرورت کی تیسری قسم وہ ہے جو لوگوں سے دھوکہ کو دور کرنے کی ضرورت سے ثابت ہوتی ہے جیسے شفیع کا سکوت، اور مولی کا سکوت جب کہ وہ اپنے غلام کو خرید وفروخت کرتا دیکھے۔

تشریح:- بیان کی قسموں میں ایک بیانِ ضرورت ہے، بیانِ ضرورت بیان کی ایسی قسم ہے جو ایسی چیز سے واقع

ہوتی ہے جو بیان کے لئے وضع نہیں کی گئی ہے، یعنی اس میں سکوت کو بیان کا درجہ دیا جاتا ہے، حالانکہ سکوت بیان کے لئے موضوع نہیں ہے، بیان کے لئے تو نطق موضوع ہے۔

بیانِ ضرورت کی چار قسمیں ہیں، (۱) پہلی قسم وہ ہے جو منطوق بہ کے حکم میں ہو یعنی بیان تو بغیر نطق کے حاصل ہوا ہے مگر حکم میں اس بیان کے ہے جو نطق سے حاصل ہوا ہو،-- جیسے اللہ تعالی کا ارشاد "وورثه ابواه فلامه الثلث" آیت میں صدرِ کلام یعنی وورثه ابواه سے میراث میں ماں باپ کی شرکت معلوم ہورہی ہے، لیکن کسی ایک کا بھی متعین حصہ نہیں معلوم ہورہا ہے، فلامه الثلث کہہ کر ماں کا حصہ متعین کر دیا، تو ماں کے حصہ کی تعیین یہ باب کے حصہ کا بیان ہے، کہ ثلث کے بعد باقی باپ کا ہے، تو ماں کے حصہ کی تعیین صدر کلام کے ساتھ مل کر باپ کے حصہ کا بیان ہوگئی، نہ کہ فقط ماں کے حصہ کی تعیین اور باب کے حصہ سے سکوت، کیونکہ اگر صدر کلام سے شرکت نہ ہوا اور صرف ماں کا حصہ متعین کر دیا جائے تو اس سے باپ کا حصہ متعین نہ ہوگا۔

خلاصۂ کلام یہ کہ باپ کے حصہ کا بیان تو سکوت سے ہی حاصل ہوا مگر صدر کلام کی شرکت کے ساتھ۔

ومنه مايثبت:- بیانِ ضرورت کی دوسری قسم یہ ہے کہ متکلم کی حالت کی دلالت سے وہ بیان مفہوم ہو جیسے شارع کا کسی فعل کو دیکھ کر سکوت کرنا اور اس پر نکیر نہ کرنا یہ دلیل و بیان ہے اس بات کا کہ یہ فعل مباح ہے، غلط نہیں ہے، مثلاً آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا لوگوں کو خرید وفروخت، کھانے پینے وغیرہ معاملات کرتے دیکھنا اور آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا اس پر سکوت کرنا، تغیر وتبدل اور نکیر نہ کرنا یہ دلیل ہے ان معاملات کے درست ہونے کی، اگر درست نہ ہوتے تو آپ نکیر فرماتے، تبدیلی فرماتے، غرض اس طرح کا سکوت بیان سمجھا جائے گا۔

وفی موضع الحاجة:- اسی طرح جہاں بیان کی ضرورت ہو وہاں سکوت کرنا بھی بیان ہوگا جیسے بنی عذرہ کے ایک آدمی کو ایک باندی نے یہ کہہ کر دھوکہ دیا کہ میں آزاد ہوں، تو اس نے آزاد سمجھ کر نکاح کر لیا اور اس سے بچے پیدا ہوئے، ایک مدت کے بعد اس باندی کا مالک آیا اور مطالبہ کرنے لگا، مقدمہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی عدالت میں آیا، حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے باندی اس کے مولی کو دلا دی اور شوہر پر بچوں کی قیمت واجب کر دی تا کہ بچے آزاد ہوجائیں، البتہ بچوں کے بدنی منافع کسب، خدمت وغیرہ جو شوہر نے حاصل کئے تھے اس کی کوئی قیمت نہیں لگائی، اس سے سکوت کیا، اور حضرت عمر نے یہ فیصلہ صحابہ کے سامنے کیا، کسی نے نکیر نہیں کی، سب نے سکوت کیا، تو صحابہ کا یہ سکوت بیان ہے اس بات کا کہ منافعِ بدنی کا ضمان نہیں آتا ہے، کیونکہ اگر منافع کا کوئی ضمان وغیرہ ہوتا تو کوئی نہ کوئی بولتا، یہ بیان کی ضرورت کا موقع تھا، مگر سب نے سکوت کیا، تو بیان کی ضرورت کی جگہ میں سکوت بیان ہے۔

مغرور اس آدمی کو کہتے ہیں جس کو عورت نے یہ دھوکہ دیا ہو کہ میں آزاد ہوں، جب کہ وہ باندی ہو، یا میں تیری

باندی ہوں، اور وہ اپنی باندی سمجھ کر وطی کر لے یا اس سے نکاح کر لے، تو اس کو مغرور (دھوکا کھایا ہوا) کہا جائے گا۔

ومنه مايثبت ضرورة دفع الغرر: - بیانِ ضرورت کی تیسری قسم وہ ہے جو لوگوں کو دھوکے سے بچانے کے لئے ثابت ہو، جیسے شفیع کو بیع کا علم ہوا، اور اس نے سکوت کیا، کوئی مطالبہ نہیں کیا تو اس کا یہ سکوت اس بات کا بیان ہوگا کہ اس نے اپنے حق شفعہ کو چھوڑ دیا ہے، اور شفیع کے سکوت کو اپنے حقِ شفعہ کو چھوڑ دینے کا بیان اس لئے قرار دیا جاتا ہے تاکہ مشتری سے دھوکہ دور کیا جا سکے، کیونکہ مشتری شفیع کے ڈر سے مبیع میں تصرف سے گریز کرے گا، اور یہ اس کے لئے ضرر ہے، اور مشتری شفیع کے خوف سے اسی وقت بچ سکتا ہے جب کہ شفیع کے سکوت کو ترکِ حقِ شفعہ کا بیان قرار دیا جائے، اب وہ بلا جھجھک مبیع میں تصرف کرے گا، اسی طرح شفیع کے سکوت کو بیان نہ قرار دینے کی صورت میں بائع کو بھی ضرر ہوگا، کیونکہ شفیع کے خوف سے کوئی اس کی جائداد کو خریدنے کا ارادہ اور ہمت نہیں کرے گا۔

اسی طرح اگر مولی اپنے غلام کو خرید و فروخت کرتے دیکھ لے اور سکوت اختیار کرے تو اس کا یہ سکوت اس بات کا بیان ہوگا کہ مولی نے غلام کو تجارت کی اجازت دیدی ہے، اگر اس کو بیان نہ قرار دیا جائے تو لوگ اس غلام سے خرید و فروخت کر کے دھوکہ کھائیں گے۔

امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ مولی کا یہ سکوت اجازت نہ سمجھا جائے گا، کیونکہ احتمال ہے کہ مولی نے غصہ کی وجہ سے سکوت کیا ہو، اور محتمَل حجت نہیں ہوتا، لہٰذا مولی کا سکوت اجازت کے لئے حجت نہ ہوگا۔

وَمِنْهُ مَايَثْبُتُ بِضَرُوْرَةِ كَثْرَةِ الْكَلَامِ مِثْلُ قَوْلِ عُلَمَائِنَا فِيْمَنْ قَالَ لَهُ عَلَيَّ مِائَةٌ وَدِرْهَمٌ اَوْمِائَةٌ وَقَفِيْزُ حِنْطَةٍ اِنَّ الْعَطْفَ جُعِلَ بَيَانًا لِلْمِائَةِ وَقَالَ الشَّافِعِي عليه الرحمة اَلْقَوْلُ قَوْلُهُ فِيْ بَيَانِ الْمِائَةِ كَمَا اِذَاقَالَ لَهُ عَلَيَّ مِائَةٌ وَثَوْبٌ قُلْنَا اِنَّ حَذْفَ الْمَعْطُوْفِ عَلَيْهِ مُتَعَارَفٌ ضَرُوْرَةَ كَثْرَةِ الْعَدَدِ وَطُوْلِ الْكَلَامِ ذٰلِكَ فِيْمَا يَثْبُتُ وُجُوْبُهُ فِى الذِّمَّةِ فِيْ عَامَّةِ الْمُعَامَلَاتِ كَالْمَكِيْلِ وَالْمَوْزُوْنِ دُوْنَ الثِّيَابِ فَاِنَّهَا لَاتَثْبُتُ فِى الذِّمَّةِ اِلَّا بِطَرِيْقٍ خَاصٍ وَهُوَ السَّلَمُ۔

ترجمہ: - اور بیانِ ضرورت کی چوتھی قسم وہ ہے جو کلام کے کثرتِ استعمال کی ضرورت کی وجہ سے ثابت ہوتی ہے، جیسے ہمارے علماء کا قول اس شخص کے بارے میں جس نے کہا له على مائة ودرهم يا مائة وقفيز حنطة تو عطف مائۃ کا بیان قرار دیا جائے گا، اور امام شافعیؒ نے کہا کہ مائۃ کے بیان میں قائل کا قول معتبر ہوگا، جیسا کہ جب کہا له على مائة وثوب، ہم کہیں گے کہ معطوف علیہ کا حذف کثرتِ عدد اور طولِ کلام کی ضرورت کی وجہ سے متعارف

ہے، اور یہ اس چیز میں ہے جس کا وجوب ذمہ میں ثابت ہوتا ہے عام معاملات میں، جیسے کہ مکیل اور موزوں نہ کہ کپڑے، اس لئے کہ کپڑے ذمہ میں ثابت نہیں ہوتے ہیں، مگر ایک خاص طریقہ پر اور وہ خاص طریقہ سلم ہے۔

تشریح:۔ بیانِ ضرورت کی چوتھی قسم یہ ہے کہ کلام کے کثیر الاستعمال ہونے کی ضرورت کی وجہ سے سکوت کو بیان قرار دیا جائے، یا طول کلام سے بچنے کی ضرورت کی وجہ سے سکوت کو بیان قرار دیا جائے جیسے کسی نے اقرار کیا له على مائة ودرهم یا مائة وقفيز حنطة تو ہمارے علماء کہتے ہیں کہ اس میں عطف مائۃ کا بیان ہوگا، لہٰذا پہلی مثال میں مائۃ بھی درھم ہوں گے، اور دوسری مثال میں مائۃ بھی قفیز حنطہ ہوں گے گویا اس نے یوں کہا ہے له على مائة درهم ودرهم، له على مائة قفيز حنطة وقفيز حنطة معطوف علیہ میں مائۃ کی تمیز کو کثرتِ استعمال اور طولِ کلام کی وجہ سے حذف کر دیا گیا ہے، اور معطوف اس حذف کا بیان ہوگا، لہٰذا پہلی مثال میں مُقِر پر ایک سو ایک درھم واجب ہوں گے اور دوسری مثال میں ایک سو ایک قفیز حنطہ واجب ہوں گے۔

امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ مائۃ مبہم ہے، وضاحت نہیں ہے کہ سو کیا ہے؟ اور عطف مائۃ کی تفسیر نہیں ہے، تو مائۃ جو مبہم و مجمل ہے اس کی وضاحت کے لئے قائل کے قول کا اعتبار ہوگا -- جیسے کوئی کہے له على مائة وثوب، تو اس میں ثوب مائۃ کی تفسیر نہیں ہوگا بلکہ بالاتفاق قائل کے قول اور اس کی مراد کا اعتبار کیا جائے گا۔

ہم اس کا جواب یہ دیں گے کہ کلام میں کثرتِ استعمالِ عدد اور طولِ کلام کی وجہ سے معطوف علیہ کا حذف متعارف ہے جیسے بعت منك هذا بمائة وعشرة دراهم، تو یہاں ایک سو دس دراھم ہوں گے، لیکن کثرتِ استعمال کی وجہ سے معطوف علیہ کا حذف صرف ان چیزوں میں ہوگا جو ذمہ میں واجب ہوتی ہیں، اور وہ عموماً مکیلی اور موزونی چیزیں ہیں، کپڑے ذمہ میں ثابت نہیں ہوتے، کیونکہ یہ مکیلی یا موزونی نہیں ہیں، کپڑے ذمہ میں صرف اس صورت میں واجب ہو سکتے ہیں جب بیع سلم ہو، لہٰذا امام شافعیؒ کا قیاس درست نہیں ہے۔

وَاَمَّا بَيَانُ التَّبْدِيْلِ فَهُوَ النَّسْخُ وَالنَّسْخُ فِي حَقِّ صَاحِبِ الشَّرْعِ بَيَانٌ لِمُدَّةِ الْحُكْمِ الْمُطْلَقِ الَّذِىْ كَانَ مَعْلُوْمًا عِنْدَ اللّٰهِ تَعَالٰى اِلَّا اَنَّهُ تَعَالٰى اَطْلَقَهُ فَصَارَ ظَاهِرُهُ الْبَقَاءُ فِى حَقِّ الْبَشَرِ فَكَان تَبْدِيْلًا فِىْ حَقِّنَا بَيَانًا مَحْضًا فِىْ حَقِّ صَاحِبِ الشَّرْعِ وَهُوَ كَالْقَتْلِ فَاِنَّهُ بَيَانٌ مَحْضٌ لِلْاَجَلِ فِىْ حَقِّ صَاحِبِ الشَّرْعِ وتَغْيِيْرٌ وَتَبْدِيْلٌ فِىْ حَقِّ الْقَاتِلِ وَمَحَلُّهُ حُكْمٌ يَكُوْنُ فِىْ نَفْسِهٖ مُحْتَمَلًا لِلْوُجُوْدِ وَالْعَدَمِ وَلَمْ يَلْتَحِقْ بِهٖ مَا يُنَافِى النَّسْخَ مِنْ تَوْقِيْتٍ اَوْتَابِيْدٍ ثَبَتَ نَصًّا

كَمَا فِىْ قَوْلِهٖ تَعَالٰى خٰلِدِيْنَ فِيْهَا اَبَدًا اَوْ دَلَالَةً كَسَائِرِ الشَّرَائِعِ الَّتِىْ قُبِضَ عَلَيْهَا رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ۔

ترجمہ:۔ اور بہرحال بیانِ تبدیل پس وہ نسخ ہے، اور نسخ صاحبِ شرع کے حق میں اس مطلق حکم کی مدت کو بیان کرنا ہے جو اللہ تعالی کے نزدیک معلوم ہے، مگر اللہ تعالی نے اس کو مطلق رکھا تھا تو انسان کے حق میں وہ حکم بظاہر باقی رہنے والا تھا، تو نسخ تبدیل ہوگیا ہمارے حق میں اور بیانِ محض ہوگیا صاحب شرع کے حق میں، اور وہ جیسے قتل ہے، اس لئے کہ قتل صاحبِ شرع کے حق میں مدت کا بیانِ محض ہے، اور قاتل کے حق میں تغییر وتبدیل ہے، اور نسخ کا محل وہ حکم ہے جو فی نفسہ وجود وعدم کا احتمال رکھتا ہو اور اس کے ساتھ وہ چیز لاحق نہ ہو جو نسخ کے منافی ہو یعنی توقیت یا ایسی تابید جو نص سے ثابت ہو جیسے اللہ تعالیٰ کے فرمان "خلدین فیہا ابدا" میں یا تابید دلالۃً ثابت ہو جیسے کہ وہ تمام احکام جن پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات ہوئی۔

تشریح:۔ بیانِ تبدیل میں کثرتِ مباحث کی وجہ سے حسامی کے بعض نسخوں میں مستقل باب باندھا گیا ہے، چنانچہ بیانِ تبدیل میں پانچ مباحث ہیں، (۱) بیانِ تبدیل کی تعریف (۲) اس کا جواز (۳) اس کا محل (۴) اس کی شرط (۵) ناسخ اور منسوخ، مصنفؒ نے نسخ کے جواز کی بحث کو اس کے ظہور کی وجہ سے چھوڑ دیا ہے، نسخ کا جواز ما ننسخ من آیۃ او ننسہا نات بخیر منہا او مثلہا سے ثابت ہے۔

مصنفؒ فرماتے ہیں کہ تبدیل نسخ ہی کا نام ہے، چنانچہ اللہ تعالی نے واذا بدلنا آیۃ مکان آیۃ میں نسخ کو تبدیل سے موسوم کیا ہے، نسخ کے لغوی معنی زائل کرنا اور معدوم کرنا جیسے کہا جاتا ہے نَسَخَتِ الشَّمْسُ الظِّلَ، سورج نے سایہ زائل کردیا، اور نَسَخَتِ الرِّيْحُ الْآثَارَ ہوا نے نشانات مٹادیے، نسخ کے دوسرے معنی ایک شی کو ایک جگہ سے دوسری جگہ یا ایک حالت سے دوسری حالت کی طرف منتقل کرنا، جیسے کہا جاتا ہے نَسَخَتِ النَّحْلُ الْعَسَلَ، شہد کی مکھی نے شہد کو ایک خلیہ سے دوسرے خلیہ میں منتقل کردیا، اصطلاحِ شرع میں نسخ کہتے ہیں اس مطلق حکم کی مدت کو بیان کرنا جو اللہ کو معلوم تھا مگر اللہ تعالی نے اس کو مطلق رکھا، اس کا وقت متعین نہیں کیا تو مطلق ہونے کی وجہ سے گویا انسان کے حق میں وہ حکم ہمیشہ باقی رہنے والا تھا، مگر مدت آنے پر وہ حکم اللہ نے ختم کردیا تو نسخ بندوں کے حق میں تبدیل وتغییر ہوا، اور اللہ تعالی کے حق میں اس مطلق حکم کے ختم ہوجانے کا (جو اللہ کو معلوم تھا) بیانِ محض ہوا۔

جیسے کسی نے کسی کو قتل کردیا تو یہ قتل بندوں کے حق میں تو تبدیل ہے، کیونکہ بندے تو یہی سمجھتے ہیں کہ اس کے قتل سے اس کی زندگی ختم ہوگئی، اگر قاتل قتل نہ کرتا تو یہ اور زندہ رہتا، تو قتل بندوں کے حق میں بیانِ تبدیل ہوا، اسی لئے

قاتل پر قصاص آتا ہے، مگر اللہ تعالی کے حق میں قتل اسی مدت مقدرہ کا بیان ہے جو پہلے سے اللہ کو معلوم ہے، اللہ کو معلوم ہے کہ بندے کی زندگی اتنی مدت تک ہے اس کے بعد اس کی موت ہے۔

ومحله حكم:۔ تیسری بحث نسخ کے محل سے متعلق ہے، نسخ کے محل میں دو چیزیں ضروری ہیں، پہلی چیز تو یہ کہ نسخ کا محل ایسا حکم ہونا چاہیے جس میں وجود وعدم یعنی مشروع اور غیر مشروع ہونے کا احتمال ہو، جیسے شراب اور اگر مشروع ہونے کا احتمال نہ ہو جیسے کفر یا غیر مشروع ہونے کا احتمال نہ ہو جیسے ایمان تو اس میں نسخ نہ ہوگا، دوسری چیز یہ کہ وہ حکم جو نسخ کا احتمال رکھتا ہے اس کے ساتھ کوئی ایسی چیز لاحق نہ ہو جو نسخ کے منافی ہو، ورنہ نسخ نہ ہوگا، منافی نسخ تین امور ہیں، پہلا امر توقیت ہے جو نص سے ثابت ہو چنانچہ اگر کسی حکم کا نص سے موقت ہونا ثابت ہو گیا تو وہ حکم منسوخ نہ ہوگا جیسے اللہ تعالیٰ کا فرمان "وامسکوھن فی البیوت حتی یتوفھن الموت اویجعل اللہ لھن سبیلا"

دوسرا امر تابید ہے جو نص سے ثابت ہو یعنی کوئی حکم مؤبد ہو تو وہ منسوخ نہ ہوگا جیسے خلدین فیھا ابدا میں ابدًا کے ذریعہ صراحۃً اللہ تعالیٰ نے تابید کی ہے، احکامات میں صراحۃً تابید کی مثال لا تقبلوا الھم شھادۃ ابدًا، یا دلالۃً تابید ہو جیسے وہ تمام احکامات جن پر آپ ﷺ کی وفات ہوئی، آپ ﷺ کی وفات سے پہلے وحی کا سلسلہ جاری تھا تو نسخ کا احتمال تھا، وفات کے بعد وحی کا سلسلہ بند ہو گیا، اور آپ آخری نبی ہیں، اب کوئی نبی بھی آنے والا نہیں ہے، لہٰذا وہ سارے احکام دائمی اور ابدی ہو گئے۔

وَالشَّرْطُ اَلتَّمَكُّنُ مِنْ عَقْدِ الْقَلْبِ عِنْدَنَا دُوْنَ التَّمَكُّنِ مِنَ الْفِعْلِ خِلَافًا لِلْمُعْتَزِلَةِ وَلَاخِلَافَ بَيْنَ الْجَمْهُوْرِ اَنَّ الْقِيَاسَ لَايَصْلَحُ نَاسِخًا وَكَذٰلِكَ الْاِجْمَاعُ عِنْدَ اَكْثَرِهِمْ لِاَنَّ الْاِجْمَاعَ عِبَارَةٌ عَنْ اِجْتِمَاعِ الْاٰرَاءِ وَلَا مَدْخَلَ لِلرَّأْيِ فِيْ مَعْرِفَةِ نِهَايَةِ وَقْتِ الْحُسْنِ وَالْقُبْحِ فِى الشَّئِ عِنْدَ اللّٰهِ تَعَالٰى۔

ترجمہ:۔ اور جوازِ نسخ کی شرط قلبی اعتقاد پر قادر ہونا ہے ہمارے نزدیک نہ کہ فعل پر قادر ہونا، معتزلہ کے خلاف، اور جمہور کے درمیان اس میں کوئی اختلاف نہیں کہ قیاس ناسخ نہیں ہوسکتا ہے، اسی طرح اجماع بھی اکثر علماء کے نزدیک، اس لئے کہ اجماع نام ہے آراء کے جمع ہونے کا، اور رائے کا کوئی دخل نہیں ہے عند اللہ کسی چیز میں حسن وقبح کے وقت کی انتہاء کو پہنچاننے میں۔

تشریح:۔ نسخ کی شرط میں ہمارے اور معتزلہ کے درمیان اختلاف ہے، ہمارے نزدیک نسخ سے پہلے اتنا وقت ملنا چاہئے جس میں مکلف اعتقاد کر سکے، اس فعل پر عمل بھی کر سکے اتنا وقت ملنا ضروری نہیں ہے، اور معتزلہ کے نزدیک اتنا

وقت ضروری ہے کہ مکلف عمل بھی کر سکے، صرف اعتقاد تک کا وقت کافی نہیں ہے، ان کی دلیل یہ ہے کہ عمل پر قدرت سے پہلے کسی حکم کے منسوخ ہونے سے شئ واحد میں زمان واحد میں حسن وقبح کا اجتماع لازم آئے گا، اور یہ باطل ہے، جیسے مثلاً یہ حکم دیا جائے کہ زوال کے وقت نماز نہ پڑھو، پھر قبل العمل اس کو منسوخ کیا جائے، کہ زوال کے وقت نماز پڑھو، تو اجتماع ضدین ہے، حسن وقبح جمع ہوگئے، پہلے حکم میں قبح تھا کہ نماز پڑھنا قبیح ہے، اور دوسرے میں حسن ہے۔

احناف کی دلیل یہ ہے کہ اعتقادِ قلبی اصل ہے، عمل بغیر اعتقاد کے عبادت نہیں بن سکتا، اور اعتقاد بغیر عمل کے عبادت بن سکتا ہے، حدیث ہے نیة المومن خیر من عمله"

دوسری دلیل جب حضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم معراج میں تشریف لے گئے اور پچاس وقت کی نمازیں امت پر فرض ہوئیں پھر کم ہوتے ہوتے پانچ رہ گئیں تو ابھی عمل کی نوبت نہ آئی کہ منسوخ ہوگئیں، البتہ آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے اعتقاد فرمالیا، تو اس سے معلوم ہوا کہ اعتقادِ قلبی کے بعد نسخ ہوسکتا ہے۔

ولاخلاف بين الجمهور:- مصنفؒ فرماتے ہیں کہ جمہور کے نزدیک قیاس ادلۂ اربعہ میں سے کسی کے لئے ناسخ نہیں ہوسکتا ہے، کتاب وسنت کے لئے تو ناسخ اس لئے نہیں ہوسکتا کہ کتاب وسنت قیاس سے قوی ہے اور قیاس ان کے مقابلہ میں ضعیف ہے، اور ضعیف قوی کے لئے ناسخ نہیں ہوسکتا، نیز صحابہ نے کتاب وسنت کے مقابلہ میں قیاس کو ترک کردیا ہے، حضرت علی نے فرمایا کہ اگر دین کا مدار قیاس پر ہوتا تو باطنِ خف کا مسح ظاہرِ خف سے اولی ہوتا، لیکن میں نے حضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کو ظاہرِ خف پر مسح کرتے ہوئے دیکھا ہے نہ کہ باطنِ خف پر، تو حضرت علی نے قیاس کو سنت کی وجہ سے چھوڑ دیا۔

اور قیاس اجماع کے لئے اس لئے ناسخ نہیں ہوسکتا کہ اجماع کتاب وسنت کے معنی میں ہے۔

اور قیاس قیاس کے لئے بھی ناسخ نہیں ہوسکتا، اس لئے کہ نسخ فرع ہے تعارض کی، اور جب دو قیاسوں میں تعارض ہوتا ہے تو ان میں سے ایک بھی ساقط نہیں ہوتا، اور جب ساقط نہیں ہوتا تو ایک دوسرے سے منسوخ کیسے ہوگا۔

اور اسی طرح اکثر علماء کے نزدیک اجماع بھی ادلۂ اربعہ میں سے کسی کے لئے ناسخ نہیں ہوسکتا، اس لئے کہ اجماع نام ہے آراء کے جمع ہونے کا، اور ناسخ کے ذریعہ منسوخ کے وقتِ حسن کی انتہاء کی معرفت ہوتی ہے، یعنی ناسخ کے آنے سے پہلے تک اس حکم کا کرنا اللہ کے نزدیک حَسَن تھا، اور ناسخ نے اس حکم کے حُسن کی انتہاء بتادی، اور اللہ کے نزدیک کسی چیز میں حسن وقبح کے وقت کی انتہاء کی معرفت میں رائے کا کوئی دخل نہیں، لہٰذا اجماع ناسخ نہیں ہوسکتا۔

ہمارے علماء میں سے عیسی بن ابان اور بعض معتزلہ کے نزدیک اجماع سے کتاب وسنت کا نسخ جائز ہے اور دلیل یہ ہے کہ مؤلفة القلوب کا مصارفِ زکوۃ میں سے ہونا کتاب اللہ سے ثابت ہے، مگر حضرت ابوبکر کے زمانے میں

اجماع سے ان کا حصہ ساقط ہوگیا۔

اس کا جواب یہ ہے کہ مؤلفة القلوب کا حصہ اجماع سے ساقط نہیں ہوا بلکہ انتہاء علت کی وجہ سے انتہاءِ حکم ہوا ہے، یعنی ابتدائے اسلام میں اسلام اور مسلمانوں کے ضعف کی وجہ سے یہ حکم تھا مگر جب اسلام کو اللہ نے قوت دیدی تو یہ علت نہ رہی لہٰذا یہ حکم بھی نہ رہا۔

وَاِنَّمَا يَجُوْزُ النَّسْخُ بِالْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ وَيَجُوْزُ نَسْخُ اَحَدِهِمَا بِالْاٰخَرِ عِنْدَنَا وَقَالَ الشَّافِعِيُّ رحمہ اللہ لَا يَجُوْزُ لِاَنَّهٗ يَكُوْنُ مُدْرَجَةً اِلَى الطَّعْنِ وَاِنَّا نَقُوْلُ النَّسْخُ بَيَانُ مُدَّةِ الْحُكْمِ وَجَائِزٌ لِلرَّسُوْلِ عَلَيْهِ السَّلَامُ بَيَانُ مُدَّةِ حُكْمِ الْكِتَابِ فَقَدْ بُعِثَ مُبَيِّنًا وَجَائِزٌ اَنْ يَّتَوَلَّى اللّٰهُ تَعَالٰى بَيَانَ مَا اَجْرٰى عَلٰى لِسَانِ رَسُوْلِهٖ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَيَجُوْزُ نَسْخُ التِّلَاوَةِ وَالْحُكْمِ جَمِيْعًا وَيَجُوْزُ نَسْخُ اَحَدِهِمَا دُوْنَ الْاٰخَرِ لِاَنَّ لِلنَّظْمِ حُكْمَيْنِ جَوَازُ الصَّلٰوةِ وَمَا هُوَ قَائِمٌ بِمَعْنٰى صِيْغَتِهٖ وَكُلٌّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مَقْصُوْدٌ بِنَفْسِهٖ فَاحْتَمَلَ بَيَانَ الْمُدَّةِ وَالْوَقْتِ۔

ترجمہ:۔ اور نسخ جائز ہے کتاب اور سنت سے، اور ان میں سے ایک کا نسخ دوسرے سے جائز ہے ہمارے نزدیک، اور امام شافعیؒ نے فرمایا کہ جائز نہیں ہے، اس لئے کہ نسخ طعن کا ذریعہ ہوگا، اور ہم کہتے ہیں کہ نسخ حکم کی مدت کا بیان ہے، اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے لئے جائز ہے کتاب کے حکم کی مدت کو بیان کرنا، کیونکہ آپ مُبَیِّن بنا کر مبعوث کئے گئے ہیں، اور جائز ہے کہ اللہ تعالیٰ اس چیز کا بیان اپنے ذمہ لے لے جو اس نے اپنے رسول کی زبان پر جاری فرمایا۔

اور جائز ہے تلاوت اور حکم دونوں کا نسخ، اور جائز ہے ان دونوں میں سے ایک کا نسخ نہ کہ دوسرے کا، اس لئے کہ نظم کے دو حکم ہیں، ایک جوازِ صلوۃ، اور دوسرا وہ حکم جو اس کے صیغہ کے معنی کے ساتھ قائم ہے، اور ان میں سے ہر ایک مقصود بنفسہ ہے، تو ہر ایک مدت اور وقت کے بیان کا احتمال رکھے گا۔

تشریح:۔ مصنفؒ فرماتے ہیں کہ ہمارے نزدیک کتاب کا نسخ کتاب سے، اور سنت کا نسخ سنت سے، اور ان دونوں میں سے ایک کا نسخ دوسرے سے جائز ہے، کل چار صورتیں ہوئیں۔

ایک کتاب کا نسخ کتاب سے جیسے والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجاً وصية لازواجهم متاعا الى الحول، اس میں متوفی عنہا زوجہا کی عدت ایک سال ہے، یہ حکم منسوخ ہے اس آیت سے والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجًا يتربصن بانفسهن اربعة اشهر وعشرا اس میں عدت چار مہینے دس دن ہے۔

دوسرے سنت کا نسخ سنت سے جیسے کنت نهيتكم عن زيادة القبور فزوروها الان (مسلم)
اس دوسری قسم کی چار صورتیں ہیں، (۱) سنتِ متواترہ کا نسخ سنتِ متواترہ سے (۲) آحاد کا نسخ آحاد سے (۳) آحاد کا نسخ متواترہ سے یہ تین صورتیں بالاتفاق جائز ہیں (۴) متواترہ کا نسخ آحاد سے یہ صورت جمہور کے نزدیک ناجائز ہے، اور کچھ لوگ جائز کہتے ہیں۔

تیسری صورت کتاب کا نسخ سنت سے جیسے لا يحل لك النساء من بعد الخ یہ آیت اس حدیث سے منسوخ ہے جو حضرت عائشہ سے مروی ہے ان النبی صلی اللّٰه علیه وسلم اخبرها بان اللّٰه تعالی اباح له من النساء ماشاء رواہ عبدالرزاق والنسائی والترمذی۔

چوتھی صورت سنت کا نسخ کتاب سے جیسے حضور ﷺ نے ہجرت کے بعد سولہ سترہ مہینہ تک بیت المقدس کی طرف رخ کرکے نماز پڑھی، یہ سنت سے ثابت ہے اور فول وجهك شطر المسجد الحرام سے منسوخ ہوگیا، ہمارے نزدیک نسخ کی یہ چاروں صورتیں صحیح ہیں۔

اور امام شافعیؒ کے نزدیک آخری دو صورتیں یعنی نسخ کتاب بالسنۃ اور نسخ السنۃ بالکتاب جائز نہیں ہیں، کیونکہ اس سے گمراہ لوگوں کو طعن کا موقع ملے گا، جب کتاب کا سنت سے نسخ ہوگا تو کہیں گے کہ یہ کیسے نبی ہیں جو اللہ کو جھٹلا رہے ہیں، اور کتاب سے سنت کا نسخ ہوگا تو کہیں گے کہ محمد ﷺ کو اس کے رب نے جھٹلا دیا تو ہم کیوں مانیں۔

وانا نقول النسخ:- ہم یہ جواب دیں گے کہ نسخ حکم کی مدت کو بیان کرنے کا نام ہے، نہ کہ حکمِ منسوخ کا ابطال اور مامور کی تکذیب ہے جیسا کہ امام شافعیؒ کا خیال ہے، اور حکم کی مدت بیان کرنا رسول اللہ کے لئے جائز ہے کیونکہ رسول اللہ ﷺ کو اللہ تعالی نے شارح اور مُبَیِّن بنا کر مبعوث کیا ہے، اور یہی نسخِ کتاب بالسنۃ ہے، علاوہ ازیں شوافع کے نزدیک کتاب اللہ میں سنت سے تخصیص جائز ہے یہی تو نسخ ہے۔

اسی طرح یہ بات بھی جائز ہے کہ اللہ تعالی اس چیز کے بیان کو اپنے ذمہ لے لے جو اس نے اپنے رسول کی زبان پر جاری کیا ہے، پس اللہ تعالی سنت کی مدت بیان کرسکتا ہے، اور یہی نسخ سنت بالکتاب ہے۔

ويجوز نسخ التلاوة والحكم:- مصنفؒ نسخ کے بیان سے فارغ ہوکر اب منسوخ کے اقسام بیان فرما رہے ہیں، فرماتے ہیں کہ منسوخ کی چار قسمیں ہیں، (۱) تلاوت اور حکم دونوں منسوخ ہوں جیسے سورۂ احزاب کا کچھ حصہ، نسخ کی یہ قسم آپ کی حیات طیبہ میں جائز تھی، اس لئے اللہ تعالی نے فرمایا سنقرأك فلا تنسى الا ماشاء اللّٰه، اسی طرح اَوْ نُنْسِهَا یہ بھی اس قسم پر دال ہے، حضرت عائشہ سے مروی ہے کہ قران میں عشر رَضَعاتٍ مَعْلُوماتٍ نازل ہوا تھا، یعنی دس گھونٹ پینے سے رضاعت ثابت ہوگی، پھر منسوخ ہوگیا۔

(۲) تلاوت منسوخ ہو حکم منسوخ نہ ہو جیسے الشیخ و الشیخة اذا زنیا فارجموهما نکالا من اللّٰه، اور ابن مسعود کی قرات فصیام ثلثة ایام متتابعات، میں متتابعات کے اضافہ کے ساتھ، ان میں تلاوت منسوخ ہے اور حکم باقی ہے۔

(۳) حکم منسوخ ہو تلاوت منسوخ نہ ہو جیسے لکم دینکم ولی دین، اسی طرح عدمِ قتال کی آیتیں جو تقریباً ستّر ہیں، آیاتِ قتال سے منسوخ ہیں، مگر تلاوت باقی ہے۔

(۴) حکم کا وصف منسوخ ہو اور اصل منسوخ نہ ہو مثلاً کسی حکم کا عموم منسوخ ہو مگر اصل حکم باقی ہو۔

نسخ کی پہلی قسم بالاتفاق جائز ہے، دوسری اور تیسری قسمیں جمہور کے نزدیک تو جائز ہیں مگر بعض معتزلہ کا اس میں اختلاف ہے۔

جمہور کی دلیل یہ ہے کہ نظمِ قران کے دو حکم ہیں، ایک وہ جو نظم اور لفظ سے متعلق ہے جیسے نماز کا جائز ہونا، قران کا مُعجِز ہونا، دوسرا وہ جو نظم کے معنی سے متعلق ہے جیسے کسی حکم کا فرض ہونا، واجب ہونا حرام ہونا وغیرہ اور نظم و معنی دونوں مقصود ہیں، لہٰذا دونوں میں مدت اور وقت کے بیان کا احتمال ہوگا تو دونوں میں نسخ بھی ہوگا۔

وَالزِّيَادَةُ عَلَى النَّصِّ نَسْخٌ عِنْدَنَا خِلَافًا لِلشَّافِعِى لِاَنَّ بِالزِّيَادَةِ يَصِيْرُ اَصْلُ الْمَشْرُوْعِ بَعْضَ الْحَقِّ وَمَا لِلْبَعْضِ حُكْمُ الْوُجُوْدِ فِيْمَا يَجِبُ حَقًّا لِلّٰهِ تَعَالٰى لِاَنَّهٗ لَايَقْبَلُ الْوَصْفَ بِالتَّجَزِّى حَتّٰى اَنَّ الْمُظَاهِرَ اِذَا مَرِضَ بَعْدَ مَاصَامَ شَهْرًا فَاَطْعَمَ ثَلٰثِيْنَ مِسْكِيْنًا لَمْ يَجُزْهُ فَكَانَتِ الزِّيَادَةُ نَسْخًا مِنْ حَيْثُ الْمَعْنٰى وَلِهٰذَا لَمْ يَجْعَلْ عُلَمَاءُنَا رحمهم اللّٰه قِرَائَةَ الْفَاتِحَةِ رُكْنًا فِى الصَّلٰوةِ بِخَبَرِ الْوَاحِدِ لِاَنَّهٗ زِيَادَةٌ عَلَى النَّصِّ وَاَبَوْا زِيَادَةَ النَّفْيِ حَدًّا فِىْ زِنَا الْبِكْرِ وَزِيَادَةَ الطَّهَارَةِ شَرْطًا فِىْ طَوَافِ الزِّيَارَةِ وَزِيَادَةَ صِفَةِ الْاِيْمَانِ فِىْ رَقَبَةِ الْكَفَّارَةِ بِخَبَرِ الْوَاحِدِ اَوِ الْقِيَاسِ۔

ترجمہ: اور نص پر زیادتی ہمارے نزدیک نسخ ہے، برخلاف امام شافعیؒ کے، اس لئے کہ زیادتی کی وجہ سے اصل مشروع (مزید علیہ) بعض حق ہوجائے گا، اور بعض کے لئے وجود کا حکم نہیں ہوتا ہے اس حکم میں جو اللہ کا حق بنکر واجب ہوتا ہے، اس لئے کہ اللہ کا حق تجزی کے وصف کو قبول نہیں کرتا ہے، یہانتک کہ ظہار کرنے والا جب ایک مہینہ کے روزے رکھنے کے بعد بیمار ہوگیا، پھر اس نے تیس مسکینوں کو کھانا کھلایا تو اس کو کافی نہ ہوگا تو زیادتی معنی کے اعتبار سے نسخ ہوگی، اور اسی وجہ سے ہمارے علماء نے فاتحہ کی قرأت کو نماز میں رکن قرار نہیں دیا خبر واحد سے، کیونکہ یہ نص پر

زیادتی ہے، اور انکار کیا ہے ہمارے علماء نے غیر محصن کے زنا میں جلاوطن کی زیادتی کو حد بنانے سے، اور طوافِ زیارت میں طہارت کی زیادتی کو شرط بنانے سے، اور کفارہ کے رقبہ میں صفتِ ایمان کی زیادتی کا خبر واحد یا قیاس سے۔

تشریح: منسوخ کی چوتھی قسم یہ ہے کہ نص پر زیادتی کردی جائے، اس قسم میں اصل حکم باقی رہتا ہے اور حکم کا وصف منسوخ ہوتا ہے، یہاں زیادتی سے مراد وہ زیادتی ہے جو غیر مستقل ہو جیسے قید یا شرط سے زیادتی کی جائے، یہ زیادتی اگرچہ صورۃً بیان ہے مگر حقیقت میں ہمارے نزدیک نسخ ہے، اور امام شافعیؒ کے نزدیک یہ زیادتی نسخ نہیں بلکہ بیان ہے۔

ہماری دلیل یہ ہے کہ زیادتی کی وجہ سے اصل مشروع یعنی مزید علیہ بعض حق ہوجائے گا، اس طرح کہ مطلق جب کسی قید کے ساتھ مقید ہوگیا تو مجموعہ دو جز سے مرکب ہوا، ایک مطلق اور مقید، اور احد الجزئین مجموعہ کا بعض ہے، لہٰذا مطلق بھی مجموعہ کا بعض ہوگا، اور مجموعہ اللہ کا حق ہے تو مطلق اللہ کے حق کا بعض ہوگا، اور اللہ کے حقوق میں بعض کو وجودِ کل کا حکم نہیں ہوتا ہے، لہٰذا اگر کسی نے فجر کی ایک رکعت پڑھی تو دوسری رکعت ملائے بغیر اس کو فجر نہیں کہا جائے گا، اور اللہ کے حقوق میں بعض کو کل کا حکم اس لئے نہیں دیا جاتا کہ اللہ کے حقوق تجزی اور تقسیم کو قبول نہیں کرتے۔

چنانچہ مظاہر جس پر دو ماہ کے روزے واجب تھے، اگر وہ ایک مہینہ کے روزے رکھ کر بیمار ہوگیا پھر باقی ایک مہینہ کے روزوں کے بدلہ تیس مسکینوں کو کھانا کھلا دیا تو اس کا کفارہ نہ روزوں سے ادا ہوگا نہ کھانا کھلانے سے، کیونکہ اللہ کے حق میں اس نے بعض حق ادا کیا، اور بعض کو کل کا حکم نہیں ہے۔

مصنف نے حق اللہ کہہ کر حقوق العباد کو خارج کردیا کیونکہ حقوق العباد میں تجزی ہوتی ہے، مثلاً ایک آدمی نے کسی پر پندرہ سو کا دعوی کیا، اور دو گواہ پیش کئے مگر ایک نے ہزار کی گواہی دی اور دوسرے نے پندرہ سو کی، تو مدعی کے لئے صرف ایک ہزار ثابت ہوں گے، پندرہ سو ثابت نہ ہوں گے۔

بہرحال یہ بات ثابت ہوگئی کہ مطلق قید کے بعد بعض حق ہوگیا، اور جب مطلق بعض حق ہوگیا تو زیادتی معنی کے اعتبار سے نسخ ہوگی، کیونکہ قید کی وجہ سے مطلق کا حکم ختم ہوگیا، اور اس کی مدت پوری ہوگئی، اب حکم مقید ہوگیا، تو یہ قید مطلق کے لئے ناسخ ہوئی، اور مطلق منسوخ ہوا اور زیادتی جب نسخ ہوئی تو ہمارے نزدیک چونکہ کتاب اللہ کا نسخ خبرِ متواتر اور مشہور سے ہوتا ہے، اس لئے کتاب اللہ پر زیادتی بھی خبرِ متواتر یا مشہور سے جائز ہوگی، خبرِ واحد اور قیاس سے زیادتی جائز نہ ہوگی۔

اور امام شافعیؒ کے نزدیک چونکہ یہ زیادتی بیان اور تخصیص ہے اور بیان خبرِ واحد اور قیاس سے بھی جائز ہے، اس

لئے ان کے نزدیک خبرِ واحد اور قیاس سے زیادتی جائز ہے۔

ولھذا لم یجعل علماء نا:- ہمارے نزدیک چونکہ نص پر زیادتی نسخ ہے اور نسخ خبر واحد سے جائز نہیں لہٰذا ہمارے علماء نے خبرِ واحد سے کتاب اللہ پر زیادتی کر کے سورۂ فاتحہ کو رکن نہیں قرار دیا، نص ہے فاقرءوا ماتیسر من القران، جو عام ہے اس کا عموم بتارہا ہے کہ بغیر فاتحہ کے بھی نماز جائز ہے، اور خبر واحد ہے لاصلوۃ الابفاتحۃ الکتاب" اگر اس خبرِ واحد سے کتاب اللہ زیادتی کریں گے تو کتاب اللہ کا عام اور مطلق حکم مقید ہوجائے گا، یہ نسخ ہے، کیونکہ اطلاق منسوخ ہوجائے گا، اور خبرِ واحد سے کتاب اللہ کا نسخ جائز نہیں ہے، اس لئے ہمارے علماء نے خبرِ واحد سے کتاب اللہ پر زیادتی نہیں کی، اور امام شافعی کے نزدیک چونکہ زیادتی نسخ نہیں ہے، بلکہ بیان ہے، اور بیان خبرِ واحد سے بھی ہوسکتا ہے، اس لئے ان کے نزدیک فاتحہ رکن ہوگا۔

اسی طرح غیر محصن کی حد زنا سو کوڑے ہیں، فاجلدوا کل واحد منھما مائۃ جلدۃ، اور خبرِ واحد ہے البکر بالبکر جلد مائۃ وتغریب عام، اس سے معلوم ہورہا ہے کہ سو کوڑے کے ساتھ ایک سال جلاوطن کرنا بھی ہے، تو اس خبرِ واحد سے اگر کتاب اللہ پر زیادتی کرتے ہیں تو نسخ ہورہا ہے کیونکہ کتاب اللہ کا حکم جو مطلق سو کوڑے ہیں وہ ایک سال جلاوطن کے ساتھ مقید ہوجاتا ہے، اور کتاب اللہ کا نسخ خبرِ واحد سے جائز نہیں تو ہمارے علماء نے اس خبرِ واحد سے کتاب اللہ پر زیادتی نہیں کی اور جلاوطن کو حد کا جزء نہیں بنایا، البتہ امامِ وقت کی مصلحت پر ہے چاہے تو جلاوطن بھی کرسکتا ہے، اور امام شافعی کے نزدیک چونکہ کتاب اللہ پر زیادتی بیان ہے، اس لئے خبرِ واحد سے بھی جائز ہے تو ان کے نزدیک جلاوطن کرنا حد کا جزو ہے۔

اسی طرح طواف میں نص ہے ولیطوفوا بالبیت العتیق، مطلق حکم ہے، طہارت کی کوئی شرط نہیں ہے، اور خبرِ واحد ہے الطواف بالبیت مثل الصلوۃ، جس سے معلوم ہورہا ہے کہ طواف میں نماز کی طرح طہارت شرط ہے، تو اس خبرِ واحد سے اگر کتاب اللہ پر زیادتی کرتے ہیں تو کتاب اللہ کا مطلق حکم طہارت کے ساتھ مقید ہوجاتا ہے، جو نسخ ہے اور نسخ خبرِ واحد سے جائز نہیں، لہٰذا زیادتی نہ کریں گے اور طواف میں طہارت کو شرط نہ قرار دیں گے ــــ البتہ خبرِ واحد پر عمل کرتے ہوئے طہارت کو واجب قرار دیا گیا ہے، اور امام شافعی کے نزدیک زیادتی چونکہ نسخ نہیں ہے، بیان ہے، اس لئے ان کے نزدیک طواف میں طہارت شرط ہے۔

اسی طرح کفارۂ ظہار اور یمین میں تحریر رقبۃ ہے مطلق غلام آزاد کرنا، اور کفارۂ قتل میں فتحریر رقبۃ مومنۃٍ ہے، مومن کی قید ہے، اب اگر کفارۂ ظہار اور یمین کو کفارۂ قتل پر قیاس کر کے ایمان کی شرط لگاتے ہیں، تو تحریر رقبۃ جو مطلق حکم ہے اس کو مقید کرنا لازم آتا ہے، اور قیاس سے کتاب اللہ کا نسخ لازم آتا ہے، اس لئے ہمارے علماء نے کفارۂ

ظہار ویمین کو کفارۂ قتل پر قیاس نہیں کیا، اور امام شافعی نے کفارۂ ظہار ویمین کو کفارۂ قتل پر قیاس کر کے ایمان کی شرط لگا دی کہ سب کفاروں میں مومن غلام آزاد کرنا ہے، کیونکہ کفارے سب ایک ہی جنس ہیں، اور کتاب اللہ پر زیادتی ان کے نزدیک نسخ نہیں ہے، بیان ہے، اور بیان قیاس سے جائز ہے۔

وَالَّذِیْ یَتَّصِلُ بِالسُّنَنِ اَفْعَالُ رَسُوْلِ اللّٰہِ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ وَھِیَ اَرْبَعَۃُ اَقْسَامٍ مُبَاحٌ وَمُسْتَحَبٌ وَوَاجِبٌ وَفَرْضٌ وَفِیْھَا قِسْمٌ اٰخَرُ وَھُوَ الزَّلَّۃُ لٰکِنَّہٗ لَیْسَ مِنْ ھٰذَا الْبَابِ فِیْ شَیْئٍ لِاَنَّہٗ لَا یَصْلَحُ لِلْاِقْتِدَاءِ وَلَا یَخْلُوْا عَنِ الْاِقْتِرَانِ بِبَیَانِ اَنَّہٗ زَلَّۃٌ۔

ترجمہ:۔ اور وہ جو متصل ہیں سنن قولیہ کے ساتھ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے افعال ہیں، اور وہ چار قسم پر ہیں، مباح، مستحب، واجب اور فرض، اور ان افعال میں ایک دوسری قسم بھی ہے، اور وہ زلت (چوک، لغزش) ہے، لیکن یہ قسم کسی بھی حکم میں اس باب سے یعنی بابِ اقتدا سے نہیں ہے، اس لئے کہ یہ قسم اقتدا کی صلاحیت نہیں رکھتی ہے، اور یہ قسم اس بات کے بیان کے متصل ہونے سے خالی نہیں ہے کہ یہ زلت ہے۔

تشریح:۔ مصنفؒ سنن قولیہ کے بیان سے فارغ ہو کر سنن فعلیہ کو بیان کر رہے ہیں، سنن فعلیہ کا درجہ سننِ قولیہ کے بعد ہے، اس لئے اس کو سنن قولیہ کے بعد بیان کیا، افعالِ رسول سے وہ افعال مراد ہیں جو آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے بالقصد صادر ہوئے ہوں، حالتِ نوم میں یا سہواً صدور ہوا ہو تو اس کی اقتدا نہ ہوگی، اور نہ وہ فعل حسن وقبح سے متصف ہوگا۔

آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے افعال چار طرح کے ہیں، (۱) مباح جیسے کھانا، پینا، لباس وغیرہ (۲) مستحب جیسے تسمیہ فی الوضوء ڈاڑھی کا خلال کرنا، (۳) واجب جیسے سجدۂ سہو (۴) فرض جیسے، فرائض، نماز، روزہ وغیرہ۔

یہاں یہ شبہ ہوسکتا ہے کہ تمام اصولیین نے افعال کی تین قسمیں، مباح، مستحب اور فرض بیان کی ہیں، واجب کو فرض میں شامل کیا ہے، کیونکہ واجب اس کو کہتے ہیں جس کا ثبوت ایسی دلیل سے ہو جس میں شبہ اور اضطراب ہو اور آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے کسی بھی فعل میں شبہ کا تحقق نہیں ہوسکتا ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ یہ تقسیم ہمارے اعتبار سے ہے نبی علیہ السلام کے اعتبار سے نہیں ہے، اور ہمارے حق میں بعض افعال دلیل ظنی سے ثابت ہیں، لہٰذا ہمارے حق میں واجب متحقق ہوگا۔

مصنفؒ کہتے ہیں کہ ان مذکورہ چار قسموں کے علاوہ ایک قسم اور ہے جس کو زلت کہتے ہیں، یعنی چوک ہوجانا، لغزش، وہ یہ کہ کسی کام کے کرنے کا ارادہ نہ ہو اور بلا قصد ہوجائے اور وہ اس پر ثابت نہ رہے جیسے راستہ چلتے ہوئے گر پڑا، گرنے کا ارادہ نہ تھا، مگر گر پڑا پھر کھڑا ہو گیا، پڑا نہیں رہا، یہ زلت کہلاتا ہے جیسے موسیٰ علیہ السلام نے گھونسہ مارا،

قبطی مر گیا تو موسیٰ علیہ السلام کا جان سے مارنے کا ارادہ نہ تھا۔

مصنفؒ فرماتے ہیں کہ زلت بابِ اقتدا سے نہیں ہے، یعنی کوئی فعل آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے بطور زلت ہوا ہو تو امت اس فعل میں آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی اقتدا نہ کرے گی بلکہ زلت والے فعل کے ساتھ ایسے بیان کا متصل ہونا ضروری ہے جو بتلا دے کہ یہ زلت ہے، یہ بیان کبھی تو خود فاعل کی جانب سے ہوتا ہے جیسے موسیٰ علیہ السلام نے فرمایا هذا من عمل الشیطن" گویا موسیٰ علیہ السلام اپنے اس فعل پر نادم ہوئے اور استغفار کیا، اور کبھی یہ بیان اللہ کی طرف سے ہوتا ہے، جیسے آدم علیہ السلام سے اکلِ شجرہ کی زلت ہوئی تو اللہ نے فرمایا وعصى آدم ربه فغوى، اور فنسى آدم ولم نجد له عزمًا۔

یہاں یہ سوال ہوسکتا ہے کہ مصنفؒ نے وہ چار قسمیں ذکر کیں جن کی اقتدا کی جاتی ہے، اور اس فعل کو بھی ذکر کیا جس کی اقتدا نہیں کی جاتی ہے جیسے زلت تو مصنف کو حرام اور مکروہ کا بھی ذکر کرنا چاہیے، کیونکہ زلت کی طرح ان کی بھی اقتدا نہیں کی جاتی ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ حرام اور مکروہ نبی علیہ السلام کے افعال میں نہیں پائے جاتے، اس لئے کہ انبیاء علیہم السلام جمہور مسلمین کے نزدیک کبائر سے معصوم ہوتے ہیں، اور ہمارے یعنی ماتریدیہ کے نزدیک صغائر سے بھی معصوم ہوتے ہیں برخلاف اشاعرہ کے، اور حرام و مکروہ کبائر و صغائر کے تحت داخل ہیں، غرض انبیاء سے ان کا صدور ممکن نہیں ہے، لہٰذا اس کو بیان کرنے کی ضرورت بھی نہیں ہے۔

وَاُخْتُلِفَ فِیْ سَائِرِ اَفْعَالِهٖ وَالصَّحِیْحُ مَاقَالَهُ الْجَصَّاصُ علیہ الرحمۃ اَنَّ مَا عَلِمْنَا مِنْ اَفْعَالِ الرَّسُوْلِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَاقِعًا عَلٰى جِهَةٍ نَقْتَدِیْ بِهٖ فِیْ اِیْقَاعِهٖ عَلٰى تِلْكَ الْجِهَةِ وَمَا لَمْ نَعْلَمْهُ عَلٰى اَیِّ جِهَةٍ فَعَلَهٗ فَلَنَا فِعْلُهٗ عَلٰى اَدْنٰى مَنَازِلِ اَفْعَالِهٖ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَهُوَ الْاِبَاحَةُ لِاَنَّ الْاِتِّبَاعَ اَصْلٌ فَوَجَبَ التَّمَسُّكُ بِهٖ حَتّٰى يَقُوْمَ دَلِيْلُ خُصُوْصِهٖ بِهٖ۔

ترجمہ:۔ اور نبی علیہ السلام کے تمام افعال کی اقتدا میں اختلاف کیا گیا ہے، اور صحیح بات وہ ہے جو ابو بکر جصاص نے کہی ہے کہ جن افعالِ رسول صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کو ہم جانتے ہیں کہ کس جہت پر واقع ہیں تو ہم بھی اس فعل کو اس طریقہ پر کرنے میں آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی اقتدا کریں گے، اور جس فعل کو نہیں جانتے ہیں کہ کس طریقہ پر آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے اس کو کیا ہے تو ہمارے لئے اس فعل کو آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے افعال کے درجات میں ادنی درجہ پر کرنا جائز ہے، اور ادنیٰ درجہ اباحت

ہے، اس لئے کہ اتباع اصل ہے، تو اس اصل پر عمل کرنا واجب ہے، یہاں تک کہ اس فعل کے آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے ساتھ خاص ہونے کی دلیل قائم ہوجائے۔

تشریح:۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے وہ تمام افعال جو آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے بالقصد صادر ہوئے ہیں، سہواً ان کا صدور نہیں جیسے عصر کی دو رکعت پر سہواً سلام پھیرنا، اور نہ طبعاً صدور ہے جیسے کھانا، پینا، اور نہ وہ افعال جو آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے ساتھ خاص ہیں، جیسے چار سے زائد نکاح، تہجد و چاشت کا واجب ہونا وغیرہ، ان میں اقتدا لازم نہیں ہے، اور ان کے علاوہ وہ تمام افعال جو آپ سے بالقصد صادر ہوئے ہیں ان میں اختلاف ہے، ابوبکر دقاق اور امام غزالی فرماتے ہیں کہ جب تک یہ معلوم نہ ہوجائے کہ آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے یہ فعل کس طریقہ پر کیا ہے، اباحت کے طریقہ پر یا ندب یا وجوب کے طریقہ پر تب تک اس میں توقف کریں گے ---امام مالک کہتے ہیں کہ مطلق اقتداء واجب ہے جب تک دلیلِ منع قائم نہ ہو۔

مصنفؒ فرماتے ہیں کہ صحیح قول وہ ہے جو امام ابوبکر جصاص کا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے جن افعال کے بارے میں ہمیں معلوم ہوجائے کہ آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے کس طریقہ پر کیا ہے تو ہم اسی طریقہ پر ان افعال میں اقتدا کریں گے، لہٰذا کوئی فعل آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے لئے مباح تھا تو ہمارے لئے بھی مباح ہوگا، آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے لئے مندوب تھا تو ہمارے لئے بھی مندوب ہوگا، آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے لئے واجب تھا تو ہمارے لئے بھی واجب ہوگا، اور جس فعل کے بارے میں معلوم نہیں کہ آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے کس طریقہ پر کیا ہے تو آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے افعال کے درجات میں ادنی درجہ پر وہ فعل ہم ادا کریں گے، اور ادنی درجہ اباحت ہے، کیونکہ حرام و مکروہ تو آپ کر نہیں سکتے، لامحالہ وہ فعل مباح ہوگا، اور مباح سمجھ کر ہم اس پر عمل کریں گے، اس لئے کہ اتباع اصل ہے "لقوله تعالى لقد كان لكم فى رسول الله اسوة حسنة" لہٰذا وہ فعل مباح ہوگا جب تک کہ اس فعل کے آپؐ کے ساتھ خاص ہونے کی کوئی دلیل قائم نہ ہوجائے۔

وَيَتَّصِلُ بِالسُّنَنِ بَيَانُ طَرِيْقَةِ رَسُوْلِ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِىْ اِظْهَارِ اَحْكَامِ الشَّرْعِ بِالْاِجْتِهَادِ وَاخْتُلِفَ فِى هٰذَا الْفَصْلِ وَالصَّحِيْحُ عِنْدَنَا اَنَّهٗ كَانَ يَعْمَلُ بِالْاِجْتِهَادِ اِذَا انْقَطَعَ طَمْعُهٗ عَنِ الْوَحْىِ فِيْمَا اُبْتُلِىَ بِهٖ وَكَانَ لَا يُقَرُّ عَلَى الْخَطَاءِ فَاِذَا اُقِرَّ عَلٰى شَيْئٍ مِنْ ذٰلِكَ كَانَ ذٰلِكَ دَلَالَةً قَاطِعَةً عَلَى الْحُكْمِ بِخِلَافِ مَايَكُوْنُ مِنْ غَيْرِهٖ مِنَ الْبَيَانِ بِالرَّاْئِ وَهُوَ نَظِيْرُ الْاِلْهَامِ فَاِنَّهٗ حُجَّةٌ

قَاطِعَةٌ فِیْ حَقِّهٖ وَاِنْ لَمْ یَکُنْ فِیْ حَقِّ غَیْرِهٖ بِهٰذِهِ الصِّفَةِ وَمِمَّا یَتَّصِلُ بِسُنَّةِ نَبِیِّنَا عَلَیْهِ السَّلَامُ شَرَائِعُ مَنْ قَبْلَهٗ وَالْقَوْلُ الصَّحِیْحُ فِیْهِ اَنَّ مَاقَصَّ اللّٰهُ تَعَالٰی اَوْرَسُوْلُه مِنْهَا مِنْ غَیْرِ اِنْکَارٍ یَلْزَمُنَا عَلٰی اَنَّهٗ شَرِیْعَةٌ لِرَسُوْلِنَا صَلَّی اللّٰهُ عَلَیْهِ وَسَلَّمَ۔

ترجمہ:۔ اورسنن کے ساتھ متصل ہے اجتہاد کے ذریعہ احکامِ شرع کو ظاہر کرنے میں رسول اللہ ﷺ کے طریقہ کا بیان، اوراس فصل میں اختلاف کیا گیا ہے، اورصحیح قول ہمارے نزدیک یہ ہے کہ رسول اللہ ﷺ اجتہاد پر عمل کرتے تھے جب وحی سے آپ ﷺ کی امید منقطع ہوجاتی اس واقعہ میں جس کے ساتھ آپ مبتلا ہوتے، اور آپ ﷺ خطا پر برقرار نہیں رکھے جاتے ہیں، پس جب آپ کسی اجتہادی حکم پر برقرار رکھے گئے تو یہ حکم کے درست ہونے پر دلیل قطعی ہوگا برخلاف اس بیان بالرای (اجتہاد) کے جو آپ ﷺ کے علاوہ سے ہو، اوراجتہاد الہام کی نظیر ہے اس لئے کہ الہام آپ ﷺ کے حق میں قطعی حجت ہے، اگرچہ الہام آپ ﷺ کے علاوہ کے حق میں اس صفت کے ساتھ نہیں ہے۔

اوراس میں سے جو ہمارے نبی کی سنت کے ساتھ متصل ہے آپ ﷺ سے پہلے انبیاء کی شریعتیں ہیں، اور اس میں قولِ صحیح یہ ہے کہ ان شرائع میں سے جس کو اللہ اوراس کے رسول نے بغیر نکیر کے بیان فرمایا ہے، وہ ہم پر لازم ہیں، اس بنیاد پر کہ وہ ہمارے رسول ﷺ کی شریعت ہے۔

تشریح:۔ تشریح سے پہلے بطور تمہید یہ سمجھیں کہ وحی دوطرح کی ہے، (۱) وحی ظاہر، (۲) اوروحی باطن پھر وحی ظاہر کی تین صورتیں ہیں (۱) جبرئیل علیہ السلام بیان کرکے کوئی حکم بتائیں جیسے نزول قران (۲) بغیر بیان کے جبرئیل کے اشارہ سے ہو (۳) بطریق الہام آپ ﷺ کے قلب پر کوئی حکم پہنچایا جائے۔

اوروحی باطن وہ ہے جو احکام مخصوصہ میں تأمل اوراجتہاد سے حاصل ہو۔

اب مصنفؒ فرماتے ہیں کہ وحی باطن یعنی حضور ﷺ کا اجتہاد بھی سنت کے ساتھ لاحق ہے، یعنی آپ ﷺ کے اجتہاد کے ذریعہ جو حکم ظاہر ہوگا اس کا بھی وہی حکم ہے جو سنتِ قولی اورفعلی کا ہے۔

مصنفؒ فرماتے ہیں کہ علماء کا اس میں اختلاف ہے کہ جن احکام میں وحی نہیں نازل ہوئی، ان احکام میں آپ ﷺ اجتہاد فرماتے تھے یانہیں؟ اشعریہ، معتزلہ اورمتکلمین کا مذہب یہ ہے کہ آپ اجتہاد نہیں فرماتے تھے، کیونکہ حضور ﷺ کے بارے میں اللہ تعالی نے فرمایا "وما ینطق عن الھوی" لہٰذا اجتہاد آپ ﷺ کا حصہ نہیں

تھا، مگر اس کا جواب یہ ہے کہ اللہ کا ارشاد وما ینطق عن الھوی قران کے بارے میں ہے، تمام احکام کے بارے میں نہیں ہے۔

اصولیین کی رائے اور یہی امام ابو یوسف سے بھی منقول ہے، اور یہی امام مالک، امام شافعی اور عام اہل حدیث کا مذہب ہے کہ حضورؐ اجتہاد فرماتے تھے، مصنف کے نزدیک بھی یہی قول پسندیدہ ہے، جس کی طرف والصحیح عندنا سے اشارہ کررہے ہیں کہ اگر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو کوئی مسئلہ پیش آتا اور ایک مدت تک وحی کا انتظار کرنے کے باوجود وحی نہ آتی تو آپ اجتہاد فرماتے تھے، اور اس کے مطابق عمل فرماتے تھے۔

پھر مجتہد سے خطا بھی ہوتی ہے، مگر نبی کو اس کی خطا پر باقی نہیں رکھا جاتا فوراً متنبہ کردیا جاتا ہے، لہٰذا اگر حضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے کوئی اجتہاد کیا اور آپ کو کسی طرح متنبہ نہیں کیا گیا تو یہ اس حکم کے صحیح ہونے پر قطعی دلیل ہوگا، برخلاف دیگر مجتہدین کے کہ ان کے اجتہاد میں خطا کا احتمال ہوتا ہے، اور ان کو خطا پر متنبہ نہیں کیا جاتا ہے، لہٰذا ان کا اجتہاد دلیل قطعی نہ ہوگا۔

مصنفؒ فرماتے ہیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا اجتہاد قطعی ہونے میں آپؐ کے الہام کی طرح ہے، یعنی جیسے آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا الہام قطعی حجت ہے، اسی طرح آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا اجتہاد بھی قطعی حجت ہے، اور اس پر عمل لازم ہے، لیکن آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے علاوہ کا الہام یعنی کسی ولی یا مجتہد کا الہام اس درجہ کا نہیں ہے، لہٰذا اس کا الہام قطعی حجت نہ ہوگا۔

حضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی اجتہادی خطا کی ذخیرۂ احادیث میں بہت سی مثالیں ہیں، جیسے بدر کے قیدیوں کے بارے میں حضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے صحابہ سے مشورہ کیا، سب نے الگ الگ رائے دی، حضرت ابوبکر کی رائے تھی کہ یارسول اللہ! ان کو فدیہ لیکر چھوڑ دیں، آج نہیں تو کل انہیں اسلام کی توفیق ہوجائے گی، حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی رائے تھی کہ یارسول اللہ! یہ اسلام کے دشمن ہیں، سب ان کے رشتہ داروں کے حوالہ کئے جائیں، عباس کو آپ قتل کریں، عقیل کو علی قتل کریں، اور میں فلاں کو قتل کروں تاکہ لوگوں کو پتہ چلے کہ اسلام کا رشتہ سب رشتوں سے مضبوط ہے، حضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ کی رائے پر فیصلہ کیا اور فرمایا مثلک یا ابابکر کمثل ابراھیم حیث قال فمن تبعنی فانہ منی ومن عصانی فانک غفور رحیم ومثلک یا عمر کمثل نوح حیث قال رب لاتذر علی الارض من الکافرین دیارًا، چنانچہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فدیہ لے لیا، پھر آیت اتری ماکان للنبی ان یکون لہ اسری حتی یثخن فی الارض، حضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم رو پڑے اور صحابہ بھی روئے، پھر آپ نے فرمایا، اگر اللہ کا عذاب نازل ہوتا تو عمر اور معاذ کے علاوہ کوئی نہ بچتا، — آسمانی فیصلہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی رائے پر تھا، اور آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ کی رائے پر فیصلہ کیا، یہ خطا فی الاجتہاد ہے، مگر آپ کو مذکورہ آیت سے

متنبہ کردیا گیا۔

ومما یتصل بسنۃ بنبینا علیہ السلام: ۔مصنفؒ فرماتے ہیں کہ اس میں علماء کا اختلاف ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم اپنے سے پہلے کسی نبی کی شریعت پر عمل کے پابند تھے یا نہیں؟ اکثر متکلمین اور بعض شوافع کہتے ہیں کہ آپ شرائع سابقہ پر عمل نہیں کرتے تھے، اس لئے کہ ہر نبی کی شریعت اس کی وفات سے یا دوسرے نبی کی آمد سے ختم ہوگئی، لہٰذا ہم شرائعِ سابقہ پر عمل کے پابند نہیں ہیں،۔۔۔بعض حضرات کہتے ہیں کہ شرائعِ سابقہ پر عمل ضروری ہے اس حشیت سے کہ یہ ہمارے نبی کی شریعت ہے۔

مصنفؒ فرماتے ہیں کہ اس سلسلہ میں صحیح قول یہ ہے کہ سابقہ شریعتوں کے کسی حکم کو اللہ اور اس کے رسول نے بغیر نکیر کے بیان کیا ہو تو وہ حکم ہمارے اوپر لازم ہے، لیکن اس بنیاد پر کہ یہ ہمارے نبی کی شریعت ہے، اور جس حکم کو بیان کر کے اس پر نکیر کی ہو تو وہ حکم لازم نہیں ہے، ہمارے اکثر مشائخ، شیخ ابو منصور ماتریدی، شمس الائمہ، قاضی ابو زید اور عام متاخرین کا یہی مذہب ہے۔

جیسے اللہ تعالی نے قران میں یہ حکم بغیر نکیر کے بیان کیا ہے وکتبنا علیہم فیھا ان النفس بالنفس والعین بالعین والانف بالانف والاذن بالاذن والسن بالسن والجروح قصاص ''یہ تمام احکام ہم پر بھی لازم ہیں، اور نکیر کے ساتھ اللہ نے سابقہ شریعت کا حکم بیان فرمایا، اس کی مثال ''فبظلم من الذین ھادو احرمنا علیھم طیبتٍ اُحلّتْ لھم'' اسی طرح اللہ تعالی کا قول وعلی الذین ھادوا حرمنا کل ذی ظفر ومن البقر والغنم حرمنا علیھم شحومھما'' پھر اس کے بعد فرمایا ذلک جزینھم ببغیھم'' یہ احکام ہم پر حرام نہیں ہیں، کیونکہ یہ ان پر بغاوت اور ظلم کی سزا میں حرام تھے۔

وَمَا يَقَعُ بِهٖ خَتْمُ بَابِ السُّنَّةِ بَابُ مُتَابَعَةِ اَصْحَابِ رَسُوْلِ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ اَبُوْسَعِيْدِنِ الْبُرْدَعِيْ رحمہ اللہ تَقْلِيْدُ الصَّحَابِيْ وَاجِبٌ يُتْرَكُ بِهِ الْقِيَاسُ لِاحْتِمَالِ السَّمَاعِ وَالتَّوْقِيْفِ وَلِفَضْلِ اِصَابَتِهِمْ فِيْ نَفْسِ الرَّأْيِ بِمُشَاهَدَةِ اَحْوَالِ التَّنْزِيْلِ وَمَعْرِفَةِ اَسْبَابِهٖ وَقَالَ اَبُو الْحَسَنِ الْكَرْخِيْ رحمہ اللہ لَا يَجُوْزُ تَقْلِيْدُ الصَّحَابِيْ اِلَّا فِيْمَا لَا يُدْرَكُ بِالْقِيَاسِ وَقَالَ الشَّافِعِى رحمہ اللہ لَا يُقَلَّدُ اَحَدٌ مِنْهُمْ وَهٰذَا الْخِلَافُ فِى كُلِّ مَاثَبَتَ عَنْهُمْ مِنْ غَيْرِ اِخْتِلَافِ بَيْنِهِمْ وَمِنْ غَيْرِ اَنْ يَثْبُتَ اَنَّهٗ بَلَغَ غَيْرَ قَائِلِهٖ فَسَكَتَ مُسَلِّمًا لَهٗ وَاَمَّا اِنْ اِخْتَلَفُوْ فِيْ شَيْئٍ فَالْحَقُّ لَا يَعْدُو

اَقَاوِیْلَهُمْ وَلَا یَسْقُطُ الْبَعْضُ بِالْبَعْضِ بِالتَّعَارُضِ لِاَنَّهٗ تَعَیَّنَ وَجْهُ الرَّأیِ لَمَّا لَمْ یَجْرِ الْمُحَاجَّةُ بَیْنَهُمْ بِالْحَدِیْثِ فَحَلَّ مَحَلَّ الْقِیَاسِ وَاَمَّا التَّابِعِیُّ فَاِنْ زَاحَمَهُمْ فِی الْفَتْوٰی یَجُوْزُ تَقْلِیْدُهٗ عِنْدَ بَعْضِ مَشَائِخِنَا رَحِمَهُمُ اللّٰهُ خِلَافًا لِلْبَعْضِ۔

ترجمہ:۔ اور وہ بحث جس پر سنت کے باب کا ختم واقع ہورہا ہے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے صحابہ کی متابعت کا باب ہے، ابو سعید بردعی نے فرمایا کہ صحابی کی تقلید واجب ہے ،قولِ صحابی کی وجہ سے قیاس کو ترک کیا جائے گا حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم سے سماع اور واقفیت حاصل کرنے کے احتمال کی وجہ سے ،اور نفسِ رائے میں صحابہ کی درستگی کی زیادتی کی وجہ سے احوال قران کے مشاہدہ اور اسبابِ قران کی معرفت کے ذریعہ، اور ابوالحسن کرخی نے فرمایا کہ صحابی کی تقلید جائز نہیں ہے مگر ان مسائل میں جن کا قیاس سے ادراک نہیں ہوتا ہے، اور امام شافعی نے فرمایا صحابہ میں سے کسی کی تقلید نہیں کی جائے گی ، اور یہ اختلاف ہر اس چیز میں ہے جو ان سے ثابت ہو بغیر آپسی اختلاف کے، اور (جو ان سے ثابت ہو) بغیر یہ بات ثابت ہوئے کہ وہ حکم غیر قائل صحابی کو پہنچا، پھر اس نے اس کو تسلیم کرتے ہوئے سکوت کیا ہو، اور اگر صحابہ نے کسی حکم میں اختلاف کیا تو حق ان کے اقوال سے متجاوز نہ ہوگا اور بعض اقوال بعض سے تعارض کی وجہ سے ساقط نہ ہوں گے، اس لئے کہ رائے کی صورت متعین ہوگئی جب کہ ان کے درمیان حدیث سے استدلال جاری نہیں ہوا تو قول صحابی قیاس کی جگہ ہوگیا، اور بہر حال تابعی اگر فتوی میں صحابہ سے مزاحم ہوگیا تو ہمارے بعض مشائخ کے نزدیک اس تابعی کی تقلید جائز ہے بعض کے خلاف۔

تشریح:۔ مصنف علیہ الرحمۃ سنت کے بیان سے فارغ ہوکر صحابہ کی تقلید کا بیان شروع کررہے ہیں، تقلید کے لغوی معنی ہے کسی چیز کا اپنی گردن میں قلادہ ڈالنا، اور اصطلاح میں تقلید کہتے ہیں کسی کے قول یا فعل کو حق سمجھ کر بغیر دلیل کے قبول کرلینا، صحابہ کی تقلید کے بارے میں علماء کا اختلاف ہے، (۱) ابوسعید بردعی کہتے ہیں کہ صحابی کی تقلید تابعی اور بعد کے مجتہدین پر واجب ہے، البتہ صحابی کی تقلید صحابی پر واجب نہیں ہے، ہمارے اصحاب کی ایک جماعت، امام مالک کی ایک روایت اور امام شافعی کا قولِ قدیم بھی یہی ہے، قولِ صحابی کی وجہ سے قیاس کو ترک کردیا جائے گا۔

دلیل یہ ہے کہ صحابی نے حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم سے سنکر اور آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم سے واقفیت حاصل کرکے بیان کیا ہوگا، اس نے حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کا زمانہ پایا ہے، اور اگر یہ بات ثابت بھی ہوجائے کہ صحابی نے حدیث حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم سے نہیں سنی بلکہ اپنی رائے سے کہا ہے تو بھی صحابی کی اصابت رائے بمقابل دوسروں کے زیادہ ہے کیونکہ صحابہ نے نزول کا دور دیکھا ہے، اسباب نزول قران کی ان کو معرفت ہے، لہٰذا صحابی کی رائے حجت ہوگی۔

(۲) تقلید صحابہ کے بارے میں دوسرا قول امام ابوالحسن کرخی کا ہے، وہ کہتے ہیں کہ صحابہ کی تقلید صرف ان مسائل میں واجب ہیں جن کا قیاس سے ادراک نہیں ہوسکتا ہے، کیونکہ اس میں یہ بات طے ہوگی کہ صحابی کا قول حضورؐ سے سماع پر محمول ہے، وہ اپنی رائے اور قیاس سے نہیں کہہ رہا ہے، اس لئے کہ حکم غیر مدرک بالقیاس ہے، اور صحابہ سے کذب کا بھی تصور نہیں ہے، لہٰذا یہ متعین ہوجائے گا کہ صحابی حضورؐ سے سنکر ہی بیان کر رہا ہے، اور اگر مسائل مدرک بالقیاس ہیں تو ان میں صحابی کے قول کی تقلید نہیں کی جائے گی، اس میں یہ احتمال ہے کہ صحابی نے رائے اور قیاس سے یہ حکم بیان کیا ہو، اور رائے میں خطا کا امکان ہے اس لیے کہ صحابہ غیر معصوم ہیں۔

وقال الشافعی:۔ تیسرا قول امام شافعی علیہ الرحمۃ کا ہے، کہ کسی صحابی کی تقلید نہیں کیجائے گی چاہے حکم مدرک بالقیاس ہو یا غیر مدرک بالقیاس ہو، اکثر معتزلہ اور اشاعرہ کا بھی یہی مذہب ہے۔

وهذا الخلاف فی کل ماثبت:۔ تقلید صحابی میں یہ مذکورہ اختلاف اس وقت ہے جب یہ دو شرطیں پائی جائیں۔

(۱) کسی صحابی نے کوئی بات کہی اور دوسرے صحابی سے اس میں کوئی اختلاف ثابت نہ ہو، کیونکہ اگر دوسرے صحابی کی طرف سے اختلاف ثابت ہوگیا تو پھر بالاتفاق تقلید واجب نہ ہوگی بلکہ مجتہد کو حق ہوگا کہ ان دونوں میں سے جس پر چاہے عمل کرے۔

(۲) دوسری شرط یہ ہے کہ یہ بات بھی ثابت نہ ہوسکی ہو کہ یہ قول صحابی دوسرے صحابہ تک پہنچا اور اس پر ان سب حضرات نے سکوت کیا، کیونکہ اگر ایسی صورت ہوئی کہ وہ قول صحابہ کے پاس پہنچا اور انہوں نے سکوت اختیار کیا تو بالاتفاق تقلید واجب ہوگی کیونکہ یہ اجماعِ سکوتی کہلائے گا۔

دوسرا مسئلہ یہاں یہ سمجھیں کہ اگر کسی مسئلہ میں صحابہ نے اختلاف کیا ہو اور چند اقوال ہوگئے ہوں، تو حق ان اقوال سے متجاوز نہ ہوگا، بلکہ حق انہی اقوال میں منحصر ہوگا، لہٰذا بعد کے مجتہد کے لئے جائز نہ ہوگا کہ ان اقوال کے علاوہ اور کوئی قول اختیار کرے بلکہ اس کے لئے ضروری ہے کہ وہ انہی اقوال میں سے کسی قول کو دلائل کی روشنی میں ترجیح دے۔

ولایسقط البعض بالبعض:۔ مصنف علیہ الرحمۃ ایک شبہ کا جواب دے رہے ہیں، شبہ یہ ہے کہ جب صحابہ کے اقوال میں تعارض ہے تو تمام اقوال کو ساقط کردینا چاہیے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ باہم اختلاف کے باوجود کسی صحابی نے حدیث پیش نہیں کی تو یہ دلیل ہے کہ اس سلسلہ میں کوئی حدیث نہیں ہے، ورنہ وہ حدیث پیش کرتے، لہٰذا یہ سب اقوالِ صحابہ کی رائے سے ہوئے، اور ہر صحابی کا قول

قیاس کے قائم مقام ہوگا، اور پہلے آپ پڑھ چکے ہیں کہ جب دو قیاسوں میں تعارض ہوتا ہے، تو قیاس باطل نہیں ہوتا ہے، بلکہ کسی ایک قیاس کو ترجیح دی جاتی ہے، اسی طرح اقوال صحابہ جب بمنزلہ قیاس ہیں، تو یہ اقوال ساقط نہ ہوں گے بلکہ مجتہد کسی ایک قول کو دلائل سے ترجیح دے گا، اور عمل کرے گا۔

واما التابعی: -اگر کسی تابعی کا فتوی دورِ صحابہ میں مروج ہو اور وہ صحابی کے فتوی سے مزاحم ہو جائے تو اس تابعی کی تقلید کے بارے میں دو قول ہیں، ہمارے بعض مشائخ کے نزدیک تابعی کی تقلید جائز ہے اور بعض کے نزدیک جائز نہیں ہے، جیسے حضرت علی کے نزدیک بیٹے کی شہادت باپ کے حق میں جائز تھی اور قاضی شریح جو تابعی ہیں ان کا فتوی عدمِ جواز کا تھا۔

امام ابوحنیفہؒ سے بھی اس میں دو روایتیں ہیں، پہلی روایت ہے کہ امام صاحب نے کہا کہ میں تابعی کی تقلید نہیں کرونگا، اس لئے کہ وہ بھی ہماری طرح رجال ہیں، اور دوسری روایت یہ ہے کہ میں ان کی تقلید کرونگا، کیونکہ صحابہ ان کے اقوال کی طرف رجوع کرتے تھے۔

بَابُ الْاِجْمَاعِ

اِخْتَلَفَ النَّاسُ فِيْمَنْ يَنْعَقِدُ بِهِمُ الْاِجْمَاعُ قَالَ بَعْضُهُمْ لَااِجْمَاعَ اِلَّا لِلصَّحَابَةِ وَقَالَ بَعْضُهُمْ لَااِجْمَاعَ اِلَّا لِاَهْلِ الْمَدِيْنَةِ وَقَالَ بَعْضُهُمْ لَااِجْمَاعَ اِلَّالِعِتْرَةِ الرَّسُوْلِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَالصَّحِيْحُ عِنْدَنَا اَنَّ اِجْمَاعَ عُلَمَاءِ كُلِّ عَصْرٍ مِنْ اَهْلِ الْعَدَالَةِ وَالْاِجْتِهَادِ حُجَّةٌ وَلَاعِبْرَةَ بِقِلَّةِ الْعُلَمَاءِ وَكَثْرَتِهِمْ وَلَابِالثَّبَاتِ عَلٰى ذٰلِكَ حَتّٰى يَمُوْتُوْا وَلَا بِمُخَالَفَةِ اَهْلِ الْهَوىٰ فِيْمَا نُسِبُوْا بِهٖ اِلَى الْهَوٰى وَلَا بِمُخَالَفَةِ مَنْ لَارَأىَ لَهٗ فِى الْبَابِ اِلَّافِيْمَا يَسْتَغْنِیْ عَنِ الرَّأيِ۔

ترجمہ: -اجماع کا باب، لوگوں نے اختلاف کیا ہے اس بات میں کہ کن لوگوں کا اجماع منعقد ہوگا، بعض لوگوں نے کہا کہ اجماع صرف صحابہ کا معتبر ہے، اور بعض حضرات نے کہا کہ اجماع صرف اہل مدینہ کا معتبر ہے، اور بعض حضرات نے کہا کہ اجماع آلِ رسول کا معتبر ہے، اور ہمارے نزدیک یہ ہے کہ ہر زمانے کے عادل اور مجتہد علماء کا اجماع حجت ہے، اور علماء کی قلت اور کثرت کا کوئی اعتبار نہیں ہے، اور نہ موت تک اس اجماع پر قائم رہنے کا اعتبار ہے، اور نہ ایسے امر میں اہل ہوی کی مخالفت کا اعتبار ہے، جس امر کی وجہ سے ان کو ہوی کی طرف منسوب کیا گیا ہے،

اور نہ ان لوگوں کی مخالفت کا کوئی اعتبار ہے جو اس باب میں صاحب الرائے نہیں ہیں، مگر ایسے باب میں (غیر صاحب الرائے کی مخالفت کا اعتبار ہوگا) جس میں رائے سے استغنا ہوتا ہے۔ (رائے کی حاجت نہیں ہوتی ہے)

تشریح:۔ مصنفؒ سنت کی بحث سے فارغ ہوکر اجماع کو بیان کررہے ہیں، اجماع کے لغوی معنی ہے عزم اور پختہ ارادہ کرنا، اور دوسرا معنی اتفاق کرنا۔

اجماع کی اصطلاحی تعریف ہے کسی ایک زمانے میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی امت کے صالح مجتہدین کا کسی حکم میں اتفاق کرلینا، قول میں اتفاق ہے تو اجماعِ قولی ہے، اور فعل میں اتفاق ہے تو اجماعِ فعلی ہے اور اعتقاد میں اتفاق ہے تو اجماع اعتقادی ہوگا، قولی اجماع کی بہت سی مثالیں ہیں۔

فعلی اجماع جیسے مضاربت، مزارعت، اور اعتقادی اجماع جیسے شیخین (ابوبکر وعمر) کی فضیلت پر تمام مجتہدین کا اعتقاد ہے۔

پھر اجماع کی حجیت میں اختلاف ہے، معتزلہ، خوارج اور اکثر روافض اجماع کی حجیت کا انکار کرتے ہیں، مگر جمہور علماء کے نزدیک اجماع حجتِ قطعی ہے۔

مصنفؒ کہتے ہیں کہ کن لوگوں کا اجماع معتبر ہے؟ اس سلسلہ میں تین مذہب ہیں، (۱) پہلا مذہب داؤد ظاہری، شیعہ اور ایک روایت کے مطابق امام احمد بن حنبلؒ کا ہے کہ اجماع صرف صحابہ کا معتبر ہے، صرف صحابہ کو ہی اجماع کا حق ہے، ان کی دلیل یہ ہے "کنتم خیر امة اخرجت للناس" اور "وکذلک جعلنکم امة وسطاً" میں مخاطب صحابہ ہی ہیں، اس کے علاوہ اور بھی دلائل ہیں۔

ان کی دلیل کا جواب یہ ہے کہ اگر یہ آیات صحابہ کے ساتھ خاص مانو گے تو یہ خرابی لازم آئے گی کہ اس آیت کے نزول کے وقت موجود صحابہ کے انتقال کے بعد اجماع منعقد نہ ہو، کیوں کہ ان کے انتقال کی وجہ سے، جمیع صحابہ کا اجماع متحقق نہ ہوگا، حالانکہ اجماع میں جمیع صحابہ کا اتفاق ضروری ہے، دوسری خرابی یہ ہوگی کہ پھر نزول آیت کے بعد جو صحابہ ایمان لائے ان کا اجماع معتبر نہ ہو، کیونکہ جب آیت اتری اس وقت وہ صحابی نہ تھے۔

(۲) دوسرا مذہب امام مالکؒ کا ہے، وہ فرماتے ہیں کہ صرف مدینہ والوں کا اجماع معتبر ہے، ان کی دلیل حضورؐ کا یہ فرمان ہے "المدینة کالکیر تنفی خبثها" مدینہ اپنے خبث کو اس طرح صاف کردیتا ہے جس طرح لوہار کی بھٹی لوہے کے زنگ کو، خطا بھی ایک طرح کا خبث ہے، تو مدینہ والوں سے خطا کی نفی ہوگئی، تو لامحالہ جب وہ کسی بات پر اتفاق کریں گے تو اتباع امت پر واجب ہوگی، نیز مدینہ دارالہجرت ہے، صحابہ کا سب سے بڑا مرکزِ علم ہے، آپؐ کی آرام گاہ ہے، اور حضورؐ کے احوال سے سب سے زیادہ واقف اہل مدینہ ہیں، جب اتنی خصوصیات ہیں تو حق اہل مدینہ

سے باہر نہ ہوگا، لہٰذا صرف اہلِ مدینہ کا اجماع معتبر ہوگا۔

اس کا جواب یہ ہے کہ ان تمام چیزوں سے اہلِ مدینہ کے فضائل ثابت ہوتے ہیں، مدینہ کے علاوہ کی فضیلت کی نفی نہیں ہوتی، اور نہ یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ اجماع صرف مدینہ والوں کا معتبر ہے، کیونکہ مکہ مکرمہ کی بھی بہت ساری خصوصیات ہیں، مگر اجماع میں جگہ، مقام اور وہاں کی خصوصیات کا دخل نہیں ہے، بلکہ علم اور اجتہاد کا اعتبار ہوتا ہے، اور علم و اجتہاد میں مکی، مدنی، شرقی، غربی سب برابر ہیں۔

(۳) تیسرا مذہب فرقۂ زیدیہ اور روافض میں سے فرقۂ امامیہ کا ہے کہ اجماع صرف آل رسول کا معتبر ہے، کیوں کہ یہ سب آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے قرابتدار ہیں، ان کی شان میں قران نے کہا "انما یرید اللّٰہ لیذھب عنکم الرجس اھل البیت ویطھرکم تطھیرا" اللہ تعالی نے حصر کے ساتھ اہل بیت سے رجس کی نفی فرمائی، اور رجس سے مراد خطا ہے تو آیت سے ثابت ہوا کہ اہل بیت خطا سے معصوم ہیں، تو ان کا قول صواب ہی ہوگا، لہٰذا اجماع ان کا ہی معتبر ہوگا، اس کے علاوہ اور بھی دلائل ہیں۔

اس دلیل کا جواب یہ ہے کہ آیت میں رجس سے خطا مراد نہیں ہے، بلکہ تہمت مراد ہے، کیونکہ آیت ازواجِ مطہرات سے تہمت دور کرنے کے لئے نازل ہوئی ہے، جس پر دلالت آیت کے سیاق "یا نساء النبی لستن کا حد من النساء" سے ہو رہی ہے۔

والصحیح عندنا: -مصنف فرماتے ہیں، صحیح قول یہ ہے کہ ہر زمانے کے عادل اور مجتہد علماء کا اجماع معتبر اور حجت ہے، کیونکہ اجماع کے حجت ہونے کے دلائل عام ہیں، ہر زمانے کے علماء کو شامل ہیں، ان میں نہ اہلِ مدینہ کی تخصیص ہے، نہ صحابہ کی نہ آل رسول کی، البتہ عادل ہونا شرط ہے کیونکہ فاسق اور مبتدع کا قول حجت نہیں ہے، اور مجتہد ہونا بھی ضروری ہے اس وقت جب کہ اجماع ایسی چیز میں ہو جس میں رائے اور اجتہاد کی ضرورت پڑتی ہے جیسے نکاح، طلاق وغیرہ کے احکام، ان میں صرف مجتہدین کا اجماع معتبر ہوگا، غیر مجتہد کی موافقت یا مخالفت سے کوئی فرق نہ پڑے گا --- اور اگر ایسی چیز میں اجماع منعقد ہو رہا ہو جس میں رائے اور اجتہاد کی ضرورت نہیں ہے، جیسے نقلِ قران، رکعتوں کی تعداد تو ان میں مجتہدین اور غیر مجتہدین سب کا اجماع و اتفاق ضروری ہے، حتی کہ اگر کسی ایک شخص نے بھی مخالفت کی تو اجماع منعقد نہ ہوگا۔

ولاعبرة لقلة العلماء وكثرتهم: -اجماع میں علماء کی قلت اور کثرت کا کوئی اعتبار نہیں ہے یعنی کوئی عدد متعین نہیں ہے، قلیل ہوں یا کثیر ہوں ان کی تعداد حد تواتر کو پہنچے یا نہ پہنچے اجماع منعقد ہو جائے گا، جمہور کا یہی مسلک ہے، البتہ بعض اصولیین جیسے امام الحرمین وغیرہ کا مذہب یہ ہے کہ اجماع کے لئے ضروری ہے کہ وہ تعداد حد

تواتر کو پہنچی ہو، کیونکہ تواتر تک پہنچنے سے ان کا اتفاق علی الخطا ناممکن ہوگا، اور جمہور کی دلیل یہ ہے کہ اجماع کی حجیت اس امت کا فضل وشرف ہے، لہٰذا اس میں عدد کی شرط نہ ہوگی۔

پھر جمہور کا اس بارے میں اختلاف ہے کہ اگر کسی زمانے میں ایک ہی مجتہد ہو تو اس کا قول حجت ہوگا یا نہیں، بعض کہتے ہیں کہ حجت ہوگا، اور اس کا قول اجماع کے درجہ میں ہوگا، کیونکہ امت میں اس کے علاوہ کوئی اور مجتہد موجود نہیں ہے تو لفظ امت اسی پر صادق آئے گا، دلیل "ان ابراھیم کان امة" امت کا اطلاق فرد واحد سیدنا ابراہیم علیہ السلام پر ہے، ـــ بعض کے نزدیک ایک مجتہد کا قول حجت نہ ہوگا، کیونکہ اجماع کے لئے اجتماع ضروری ہے جو دو یا دو سے زائد سے ہوسکتا ہے۔

ولابالثبات علی ذلک: -اور اجماع منعقد ہونے کے لئے تمام مجتہدین کا موت تک اس اجماع پر قائم رہنا شرط نہیں ہے، یعنی اجماع منعقد ہونے کے لئے یہ شرط ہرگز نہیں ہے کہ تمام مجتہدین موت تک اپنے اجماع پر برقرار رہیں، اور ان سب کے مرنے کے بعد یہ اجماع منعقد ہوگا، بلکہ مجتہدین کے اجماع کر لینے کے فوراً بعد اجماع منعقد ہو جائے گا، یہی جمہور کا مسلک ہے، مصنف ان لوگوں کی تردید کرتے ہیں جو اس کے قائل ہیں کہ مجتہدین کا موت تک اپنے اجماع پر قائم رہنا شرط ہے، اور ان سب کے مرجانے کے بعد اجماع منعقد ہوگا، کیونکہ زندگی میں اپنے اجماع سے رجوع کرنے کا احتمال ہے۔

وبمخالفة اهل الهوی: -اہل ہوی اور خواہش پرستوں کی مخالفت سے بھی اجماع میں کوئی فرق نہ پڑے گا، لیکن اسی چیز کے اجماع میں ان کی مخالفت سے فرق نہ پڑے گا جس چیز کی وجہ سے ھوی اور ضلالت کی طرف ان کی نسبت ہوئی ہے، جیسے ابوبکر صدیق کی فضیلت پر اجماع منعقد ہو گیا، اور روافض مخالفت کر رہے ہیں تو یہاں ان کی مخالفت کا اعتبار نہ ہوگا، کیونکہ رفض کی طرف ان کی نسبت اسی لئے ہوئی ہے کہ وہ حضرت ابوبکر کی فضیلت تسلیم نہیں کرتے ـــ لیکن اگر روافض اس کے علاوہ دوسرے مسئلہ میں مخالفت کرتے ہیں تو ان کی مخالفت معتبر ہوگی حتی کہ اجماع منعقد نہ ہوگا ـــ یہاں تھوڑی تفصیل ہے، اگر مجتہد مبتدع کی بدعت مفضی الی الکفر ہے تو یہ کافر کے مانند ہوگا اس کا قول معتبر نہ ہوگا جیسے فرقۂ مجسمیہ جو اللہ کے لئے جسم ثابت کرتا ہے، اور روافض جو قرآن میں تحریف کے قائل ہیں، تو یہ کافر کے مانند ہیں ان کا قول معتبر نہ ہوگا، لہٰذا ایسے لوگوں کی مخالفت کا اجماع پر کوئی اثر نہ پڑے گا ـــ اور اگر اس کی بدعت مفضی الی الکفر نہیں ہے تو اس میں تین قول ہیں (۱) اس کا قول مطلقاً معتبر نہ ہوگا (۲) اس کا قول مطلقاً معتبر ہوگا (۳) اس کا قول اس کے حق میں تو معتبر ہوگا، دوسروں کے حق میں معتبر نہ ہوگا۔

ایک چوتھا قول بھی ہے جس کے قائل صاحب حسامی بھی ہیں، وہ یہ ہے کہ اگر وہ بدعتی لوگوں کو بدعت کی دعوت نہ

دیتا ہو، اگرچہ خود بدعت میں مشہور ہو تو اس کی مخالفت معتبر ہوگی۔

ولا بمخالفة من لارای له: -مصنف علیہ الرحمۃ کہتے ہیں کہ جن احکام میں رائے اور اجتہاد کی ضرورت پڑتی ہے اور ان میں مجتہدین کا اجماع ہو رہا ہے تو ان میں عوام کی مخالفت سے کوئی فرق نہ پڑے گا، اور ایسے علماء کی مخالفت سے بھی فرق نہ پڑے گا جو اہل الرائے نہ ہوں، جیسے نکاح، طلاق، خرید و فروخت کے احکام۔

اور ان احکام میں جن میں رائے اور اجتہاد کی کوئی ضرورت نہیں ہے، جیسے نقلِ قران، تعدادِ رکعات وغیرہ تو ایسے احکام میں اجماع کے لئے علماء اور عوام سب کا اتفاق ضروری ہے، حتی کہ عوام میں سے اگر بعض نے مخالفت کی تو اجماع منعقد نہ ہوگا، کیونکہ ان احکام میں مجتہدین اور غیر مجتہدین سب برابر ہیں، لہٰذا سب کا اتفاق ضروری ہے ورنہ اجماع منعقد نہ ہوگا۔

ثُمَّ الْاِجْمَاعُ عَلٰی مَرَاتِبَ فَالْاَقْوٰی اِجْمَاعُ الصَّحَابَةِ نَصًّا لِاَنَّهٗ لَاخِلَافَ فِيْهِ فَفِيْهِمْ اَهْلُ الْمَدِيْنَةِ وَعِتْرَةُ الرَّسُوْلِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ثُمَّ الَّذِیْ ثَبَتَ بِنَصِّ بَعْضِهِمْ وَسُكُوْتِ الْبَاقِيْنَ لِاَنَّ السَّكُوْتَ فِی الدَّلَالَةِ عَلَى التَّقْرِيْرِ دُوْنَ النَّصِّ ثُمَّ اِجْمَاعُ مَنْ بَعْدَ الصَّحَابَةِ عَلٰی حُكْمٍ لَمْ يَظْهَرْ فِيْهِ قَوْلُ مَنْ سَبَقَهُمْ مُخَالِفًا ثُمَّ اِجْمَاعُهُمْ عَلٰی قَوْلٍ سَبَقَهُمْ فِيْهِ مُخَالِفٌ فَقَدْ اِخْتَلَفَ الْعُلَمَاءُ فِیْ هٰذَا الْفَصْلِ فَقَالَ بَعْضُهُمْ هٰذَا لَايَكُوْنُ اِجْمَاعًا لِاَنَّ مَوْتَ الْمُخَالِفِ لَايُبْطِلُ قَوْلَهٗ وَعِنْدَنَا اِجْمَاعُ عُلَمَاءِ كُلِّ عَصْرٍ حُجَّةٌ فِيْمَا سَبَقَ فِيْهِ الْخِلَافُ وَفِيْمَا لَمْ يَسْبُقْ لٰكِنَّهٗ فِيْمَا لَمْ يَسْبُقْ فِيْهِ الْخِلَافُ بِمَنْزِلَةِ الْمَشْهُوْرِ مِنَ الْحَدِيْثِ وَفِيْمَا سَبَقَ فِيْهِ الْخِلَافُ بِمَنْزِلَةِ الصَّحِيْحِ مِنَ الْاٰحَادِ۔

ترجمہ:۔ پھر اجماع چند مراتب پر ہیں، پس سب سے قوی صحابہ کا اجماع ہے جو صراحت کے ساتھ ہو، اس لئے کہ اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے، اس لئے کہ صحابہ میں اہل مدینہ اور آلِ رسول بھی داخل ہیں، پھر وہ اجماع ہے جو بعض صحابہ کی صراحت اور باقی کے سکوت سے ثابت ہو، اس لئے کہ سکوت حکم ثابت کرنے پر دلالت میں صراحت سے کم درجہ ہے، پھر ان لوگوں کا اجماع ہے جو صحابہ کے بعد کے ہیں، ایسے امر پر جس میں ان سے پہلے لوگوں (صحابہ) کا مخالف قول ظاہر نہ ہوا ہو، پھر ان کا اجماع ہے ایسے قول پر جس میں ان سے پہلے مخالف قول ظاہر ہوا ہے، پس اجماع کی اس قسم میں علماء نے اختلاف کیا ہے، چنانچہ بعض نے کہا کہ یہ اجماع نہیں ہوگا، اس لئے کہ مخالف کی

موت اس کے قول کو باطل نہیں کرتی ہے، اور ہمارے نزدیک ہر زمانے کے علماء کا اجماع اس میں بھی حجت ہے جس میں اختلاف پہلے ہو چکا ہے اور اس میں بھی جس میں اختلاف پہلے نہیں ہوا ہے، لیکن جس میں اختلاف پہلے نہیں ہوا ہے وہ بمنزلہ خبرِ مشہور کے ہے، اور جس میں اختلاف پہلے ہوا ہے وہ بمنزلہ صحیح خبر واحد کے ہے۔

تشریح:۔ مصنف علیہ الرحمۃ فرماتے ہیں کہ اجماع کے چند مراتب و درجات ہیں، جیسے نصوص میں متفاوت درجات ہیں، بعض بعض سے اوپر ہیں، ایسے ہی اجماع میں بھی چار مراتب و درجات ہیں۔

(۱) سب سے اعلیٰ درجہ کا اجماع وہ ہے کہ صحابہ نے کسی امر پر صراحۃً اجماع کیا ہو جیسے اجمعنا علی هذا کہا ہو، یہ سب سے قوی اجماع اس لئے ہے کہ اس میں کسی کا اختلاف نہیں ہے کیوں یہ تمام صحابہ کا اجماع ہے، ان میں اہلِ مدینہ بھی اور آلِ رسول بھی شامل ہیں، لہٰذا یہ اجماع آیت اور خبر متواتر کی طرح مفیدِ یقین ہوگا، اس کا منکر کافر ہوگا جیسے حضرت ابو بکر صدیق کی خلافت پر اجماع۔

(۲) دوسری قسم وہ اجماع ہے جو بعض صحابہ کی صراحت اور باقی کے سکوت سے ثابت ہو، یعنی کسی مسئلہ میں بعض صحابہ نے صراحت کی ہو اور باقی صحابہ میں سے کسی کی طرف سے مخالفت ظاہر نہ ہوئی ہو بلکہ سکوت اختیار کیا ہو، تو جمہور کے نزدیک یہ بھی اجماع ہے، اس کو اجماع سکوتی کہیں گے، مگر یہ اجماع پہلے کے مقابلہ میں کم درجہ ہے کیونکہ سکوت بھی اگرچہ حکم کے ثابت کرنے پر دلالت کرتا ہے مگر صراحت کے مقابلہ میں کم درجہ دلالت ہوتی ہے۔

جمہور کی دلیل یہ ہے کہ اجماع منعقد کرنے کے لئے سب کی طرف سے قولی صراحت و موافقت مشکل ہے، اگر سب کی قولی صراحت ضروری قرار دیں گے تو اجماع ہی منعقد نہ ہو سکے گا، اس میں عادۃً ایسا ہی ہوتا ہے کہ کچھ حضرات اتفاق کر لیتے ہیں پھر وہ فتوی امت میں شائع ہوتا ہے، تو باقی حضرات سکوت کرتے ہیں تو ان کا سکوت ان کے متفق ہونے کی دلیل ہوتا ہے، کیونکہ اگر یہ بات ان کے نزدیک حق نہ ہوتی تو وہ سکوت نہ کرتے، بلکہ اختلاف کرتے، اور جب سکوت کیا تو یہ ان کے نزدیک حق ہونے کی دلیل ہے۔

دوسری دلیل یہ ہے کہ اگر یہ بات حق نہ ہوتی تو مجتہد سکوت نہ کرتا، کیونکہ ایسے امر میں سکوت حرام ہے، حق کو ظاہر کرنا ضروری ہے، لیکن جب سکوت کیا تو یہ اس کے حق ہونے کی دلیل ہے۔

اجماع سکوتی کے سلسلہ میں امام شافعی سے منقول ہے کہ یہ اجماع ہی نہیں ہے، اور نہ قابلِ حجت ہے، اور ہمارے اصحاب میں عیسیٰ بن ابان کا بھی یہی مذہب ہے، نیز اشعریہ میں سے ابو بکر باقلانی، بعض معتزلہ اور داؤد ظاہری بھی اسی کے قائل ہیں۔

ان حضرات کی دلیل یہ ہے سکوت ہمیشہ رضامندی اور موافقت کی دلیل نہیں ہوتا ہے، بلکہ کبھی متکلم کی ہیبت سے

بھی آدمی سکوت کرتا ہے، کبھی سامنے والے کے عمر میں اور مرتبہ میں بڑا ہونے کی وجہ سے آدمی سکوت کرتا ہے، کبھی اس لئے سکوت کرتا ہے کہ اس کو اس مسئلہ پر غور وفکر کا موقع ہی نہیں ملا ہے، جیسے حضرت عمر رضی اللہ عنہ عول کے قائل تھے، جب صحابہ سے مشورہ کیا تو تمام صحابہ نے سکوت اختیار کیا مگر آپ کی وفات کے بعد حضرت ابن عباس نے عول کا انکار کیا، تو ان سے پوچھا گیا کہ حضرت عمر کے زمانے میں آپ نے کیوں اس کو ظاہر نہیں کیا، تو کہنے لگے کان رجلا مهيبًا، حضرت عمر بڑے ہیبت ناک تھے — تو ان مختلف احتمالات کے ہوتے ہوئے سکوت رضامندی کی دلیل نہ ہوگی، لہٰذا اجماع ہی نہ ہوگا۔

اس کا جواب یہ ہے کہ مجتہدین کے احوال کو دیکھتے ہوئے یہ سارے احتمالات خلافِ ظاہر ہیں، ان کا اعتبار نہ ہوگا، اور رہا حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ کا واقعہ تو یہ ثابت نہیں ہے، بلکہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ تو حق کے معاملہ میں بہت نرم تھے، کان وقافا عند کتاب اللّٰہ، کئی مواقع ہیں جہاں حضرت عمر حق کے سامنے جھک گئے ہیں، لہٰذا یہ غلط ہے کہ حضرت ابن عباس نے خوف وڈر سے سکوت کیا تھا۔

(۳) تیسری قسم کا اجماع تابعین کا اجماع ہے، تابعین کا اجماع دو طرح کا ہے، پہلا یہ کہ تابعین نے ایسے امر پر اتفاق کیا جس میں صحابہ کے درمیان اختلاف نہیں رہا ہے، یہ مسئلہ دورِ صحابہ میں اٹھا ہی نہیں ہے، تو تابعین کا یہ اجماع بمنزلہ خبرِ مشہور کے ہوگا، جیسے تابعین نے استصناع کے جواز پر اجماع کیا، اور اس میں صحابہ کا کوئی اختلاف نہیں رہا ہے، استصناع کہتے ہیں سائی دیکر کوئی چیز بنوانا جیسے جوتا بنوانا وغیرہ، تو یہ اجماع کی تیسری قسم ہے۔

(۴) دوسرا تابعین کا اجماع یہ ہے کہ تابعین نے ایسے امر پر اجماع کیا ہے جس میں صحابہ کے درمیان اختلاف رہا ہے، صحابہ کے مختلف موافق ومخالف اقوال ہیں، اور تابعین نے کسی ایک قول پر اجماع کرلیا، جیسے ابتداءً ام ولد کی بیع کے سلسلہ میں صحابہ میں اختلاف تھا، حضرت علی جواز کے قائل تھے، اور حضرت عمر عدمِ جواز کے قائل تھے، بعد میں تابعین نے عدمِ جواز پر اتفاق کرلیا، تو یہ اجماع کی چوتھی قسم ہے۔

فقد اختلف العلماء فی هذا الفصل: -اجماع کی اس چوتھی قسم میں علماء کا اختلاف ہے، اصحاب ظواہر، امام احمد بن حنبل وغیرہ کہتے ہیں کہ اجماع کی یہ قسم شرعا اجماع ہے ہی نہیں، حجت نہیں ہے، بلکہ یہ حکم اب بھی اجتہادی رہے گا، کیونکہ اس میں سب کا اتفاق نہیں پایا گیا، اس لئے کہ جن صحابہ کا اس میں مخالف قول ہے، وہ صحابہ اس اجماع کے مخالف ہیں، اگر چہ وہ صحابہ وفات پا چکے ہوں، اس لئے کہ مخالف کی موت اس کے قول کو باطل نہیں کرتی ہے، بلکہ مرنے کے بعد بھی قول معتبر ہوتا ہے، ورنہ مذاہبِ اربعہ کا بطلان لازم آئے گا، لہٰذا جب مرنے سے قول باطل نہیں ہوا تو پوری امت کا اجماع نہ ہوا پس یہ حجت نہ ہوگا۔

اور دوسرا قول جس کو مصنف وعندنا اجماع علماء سے بیان کررہے ہیں، اکثر احناف اکثر شوافع، امام محمد، امام ابوحنیفہ، اور خود مصنف علیہ الرحمۃ سب اس کے قائل ہیں، وہ یہ ہے کہ اجماع کے لئے پوری امت کا اتفاق شرط نہیں ہے بلکہ ہر زمانے کے علماء کا اجماع حجت ہے، چاہے وہ حکم جس پر اجماع ہورہا ہے، عہد صحابہ میں مختلف فیہ رہا ہو یا نہ رہا ہو، لہٰذا دونوں صورتوں میں تابعین کا اجماع حجت ہے، کیونکہ اجماع کے حجت ہونے پر دلالت کرنے والے دلائل دونوں صورتوں کو شامل ہیں، البتہ تیسری قسم کا اجماع یعنی تابعین کا وہ اجماع جس میں دور صحابہ میں اختلاف نہیں رہا ہے، وہ بمنزلہ خبر مشہور کے ہوگا، لہٰذا اس کا منکر گمراہ قرار دیا جائے گا، اور چوتھی قسم کا اجماع یعنی تابعین کا وہ اجماع جس میں دورِ صحابہ میں اختلاف رہا ہے وہ بمنزلہ خبرِ واحد ہوگا، جو موجب عمل تو ہوگا مگر مفید ظن ہوگا، مفید یقین نہ ہوگا، اور تیسری قسم کا اجماع جو بمنزلہ خبرِ مشہور کے ہے وہ بھی موجبِ عمل ہوگا اور مفید طمانیت ہوگا۔

وَاِذَا انْتَقَلَ اِلَيْنَا اِجْمَاعُ السَّلَفِ بِاِجْمَاعِ عُلَمَاءِ كُلِّ عَصْرٍ عَلٰى نَقْلِهٖ كَانَ فِيْ مَعْنٰى نَقْلِ الْحَدِيْثِ الْمُتَوَاتِرِ وَاِذَا انْتَقَلَ اِلَيْنَا بِالْاِفْرَادِ كَانَ كَنَقْلِ السُّنَّةِ بِالْاٰحَادِ وَهُوَ يَقِيْنٌ بِاَصْلِهٖ لٰكِنَّهٗ لَمَّا انْتَقَلَ اِلَيْنَا بِالْاٰحَادِ اَوْجَبَ الْعَمَلَ دُوْنَ الْعِلْمِ وَكَانَ مُقَدَّمًا عَلَى الْقِيَاسِ۔

ترجمہ:۔ اور جب سلف کا اجماع ہماری طرف منتقل ہوا، ہر زمانے کے علماء کے اس کی نقل پر اجماع کے ساتھ تو وہ خبرِ متواتر کو نقل کرنے کے حکم میں ہوگا، اور جب وہ اجماع منتقل ہوا، ہماری طرف آحاد کے طریقہ پر تو یہ خبر واحد کی نقل کی طرح ہوگا، اور یہ اجماع اپنی اصل کے اعتبار سے تو یقینی ہے لیکن جب وہ ہماری طرف منتقل ہوا آحاد کے طریقہ پر تو یہ عمل کو واجب کرے گا نہ کہ علم کو، اور یہ اجماع قیاس پر مقدم ہوگا۔

تشریح:۔ مصنف علیہ الرحمۃ اجماع کے رکن اور مراتب کے بیان سے فارغ ہوکر اب اجماع کے ہم تک منتقل ہونے کی کیفیت اور اس کے مراتب بیان کررہے ہیں، فرماتے ہیں کہ اگر صحابہ کا اجماع ہم تک ہر زمانے کے علماء کے اجماع کے ساتھ نقل ہوکر آئے، یعنی ہر زمانے میں تمام علماء نے بالاتفاق اس اجماع کو نقل کیا ہو، جیسے حضرت ابوبکر کی خلافت پر اجماع، یہ اجماع ہم تک نقلِ متواتر کے ساتھ آیا ہے، تو یہ اجماع خبرِ متواتر کے درجہ میں ہوگا، خبرِ متواتر کی طرح قطعی حجت ہوگا، حتی کہ اس کا منکر کافر ہوگا۔

اور اگر ہر زمانے کے علماء کے اتفاق کے ساتھ نقل ہوکر وہ اجماع ہم تک نہ پہنچا ہو، بلکہ آحاد اور افراد نے نقل کیا ہو جیسے اس پر اجماع منقول ہے کہ ظہر سے پہلے صحابہ چار رکعت پڑھتے تھے، اسی طرح فجر اسفار میں پڑھنا، ایک بہن

کی عدت کے زمانے میں دوسری بہن سے نکاح حرام ہونا، خلوتِ صحیحہ سے مہر کا ثبوت، ان سب مسائل پر اجماع ہے، مگر یہ ہم تک تواتر کے ساتھ نہیں بلکہ آحاد وافراد کے طریقہ پر پہنچا ہے، تو اس اجماع کا حکم خبرِ واحد کی طرح ہے، کہ خبر واحد جیسے موجبِ عمل ہے، اور موجبِ علم ویقین نہیں ہے، اس طرح اجماع بھی موجبِ عمل ہوگا، موجبِ یقین نہ ہوگا۔

دونوں میں مناسبت یہ ہے کہ جس طرح خبر واحد اپنی اصل کے اعتبار سے تو قطعی ویقینی ہے کیونکہ وہ معصوم نبی کی طرف منسوب ہے، لیکن بطریقِ آحاد نقل ہونے کی وجہ سے مفید ظن ہوگی، مفید یقین نہ ہوگی ــــ اسی طرح یہ اجماع بھی اپنے اصل کے اعتبار سے قطعی ویقینی ہے کیونکہ وہ امتِ معصومہ عن الخطا کی طرف منسوب ہے، لیکن آحاد کے ساتھ نقل ہوکر آنے کی وجہ سے ظنی ہوگا، قطعی نہ ہوگا، اور اس کا منکر کافر نہ ہوگا ــــ البتہ اگر یہ اجماع قیاس کے ساتھ متعارض ہوگا تو جمہور علماء کے نزدیک قیاس پر مقدم رہے گا، جیسے خبر واحد قیاس پر مقدم ہوتی ہے کیونکہ خبر واحد اور اجماع اپنی اصل کے اعتبار سے قطعی ہوتے ہیں، اور قیاس اپنی اصل کے اعتبار سے ظنی ہوتا ہے، کیونکہ اس کا مبنی رائے ہوتا ہے، اور قطعی ظنی پر مقدم ہوتا ہے۔

بَابُ الْقِيَاسِ

وَهُوَ يَشْتَمِلُ عَلٰى بَيَانِ نَفْسِ الْقِيَاسِ وَشَرْطِهٖ وَرُكْنِهٖ وَحُكْمِهٖ وَدَفْعِهٖ اَمَّا الْاَوَّلُ فَالْقِيَاسُ هُوَالتَّقْدِيْرُ لُغَةً يُقَالُ قِسِ النَّعْلَ بِالنَّعْلِ اَىْ قَدِّرْهُ بِهٖ وَاجْعَلْهُ نَظِيْرَالْاٰخَرِوَالْفُقَهَاءُ اِذَااَخَذُوْاحُكْمَ الْفَرْعِ مِنَ الْاَصْلِ سَمَّوْاذٰلِكَ قِيَاسًا لِتَقْدِيْرِهِمُ الْفَرْعَ بِالْاَصْلِ فِى الْحُكْمِ وَالْعِلَّةِ۔

ترجمہ:۔ یہ قیاس کا باب ہے، اور یہ مشتمل ہے نفسِ قیاس کے بیان پر اور اسکی شرط پر اور اسکے رکن پر اور اسکے حکم پر اور اسکے دفع پر، بہرحال پہلا پس قیاس وہ اندازہ کرنا ہے لغت کے اعتبار سے، کہا جاتا قِسِ النَّعْلَ بِالنِّعْلِ یعنی اس کو اس کے ساتھ ناپ دے اور اس کو دوسرے کی نظیر بنادے، اور فقہاء جب فرع کا حکم لیتے ہیں اصل سے تو اس کا نام رکھتے ہیں قیاس، ان کے اندازہ کرنے (ناپنے) کی وجہ سے فرع کو اصل کے ساتھ حکم اور علت میں۔

تشریح:۔ مصنف علیہ الرحمۃ قیاس کا باب شروع کررہے ہیں، اس میں پانچ چیزیں خاص طور سے بیان کریں گے (١) قیاس کی تعریف (٢) قیاس کی شرط (٣) قیاس کا رکن (٤) قیاس کا حکم (٥) قیاس کی دفع یعنی عِللِ مؤثرہ پر شوافع کے اعتراضات اور اس کے جوابات،

سب سے پہلے قیاس کی لغوی اور اصطلاحی تعریف کررہے ہیں، فرماتے ہیں کہ قیاس کے لغوی معنی ہے اندازہ کرنا، ناپنا، جیسے کہا جاتا ہے قِس النعل بالنعل ایک جوتے کو دوسرے جوتے کے ساتھ اندازہ کر یعنی اس جوتے کو دوسرے جوتے جیسا بنا، اور مصنف علیہ الرحمۃ اصطلاحی تعریف کررہے ہیں کہ فقہاء جب اصل یعنی مقیس علیہ کا حکم فرع یعنی مقیس کے لئے ثابت کرتے ہیں، دونوں کے درمیان مشترک علت کی وجہ سے، تو اس طرح اصل سے فرع کے لئے حکم لینے اور ثابت کرنے کو قیاس کہتے ہیں، کیونکہ انہوں نے حکم اور علت میں فرع کا اصل کے ساتھ اندازہ کیا، موازنہ کیا، گویا انہوں نے حکم وعلت میں فرع کو اصل سے ناپا ہے، تو اس سے قیاس کے لغوی اور اصطلاحی معنی میں مناسبت بھی ظاہر ہوگئی۔

وَاَمَّا شَرْطُهٗ فَاَنْ لَا يَكُوْنَ الْاَصْلُ مَخْصُوْصًا بِحُكْمِهٖ بِنَصٍّ اٰخَرَ كَقَبُوْلِ شَهَادَةِ خُزَيْمَةَ رضی اللہ عنہ وَحْدَهٗ كَانَ حُكْمًاثَبَتَ بِالنَّصِّ اِخْتِصَاصُهٗ بِهٖ كَرَامَةً لَهٗ وَاَنْ لَا يَكُوْنَ الْاَصْلُ مَعْدُوْلًا بِهٖ عَنِ الْقِيَاسِ كَاِيْجَابِ الطَّهَارَةِ بِالْقَهْقَهَةِ فِى

الصَّلٰوۃ۔

ترجمہ:۔ اور بہر حال قیاس کی شرط یہ ہے کہ اصل (مقیس علیہ) اپنے حکم کے ساتھ کسی دوسری نص کے سبب سے مخصوص نہ ہو، جیسے تنہا خزیمہ رضی اللہ عنہ کی شہادت کا قبول ہونا ایسا حکم ہے کہ ثابت ہے نص سے اس حکم کا ان کے ساتھ خاص ہونا ان کی کرامت واعزاز کے پیش نظر اور (دوسری شرط) یہ کہ اصل قیاس سے ہٹی ہوئی نہ ہو، جیسے نماز میں قہقہہ کی وجہ سے طہارت کا واجب ہونا۔

تشریح:۔ مصنف علیہ الرحمۃ قیاس کی شرطیں بیان کرر ہے ہیں ،قیاس کی چار شرطیں ہیں ،دو عدمی اور دو وجودی ہیں، پہلے عدمی شرطوں کو بیان کرر ہے ہیں، عدمی میں پہلی شرط یہ ہے کہ اصل یعنی مقیس علیہ کا جو حکم ہے وہ کسی نص سے اصل کے ساتھ مخصوص نہ ہو، کیونکہ جب اصل کا حکم اصل کے ساتھ مخصوص ہوگا تو اس حکم کو دوسری جگہ متعدی نہیں کر سکتے ، پھر اس اصل پر دوسرے کو قیاس نہیں کر سکتے ، جیسے تنہا حضرت خزیمہ رضی اللہ عنہ کی شہادت کا قبول ہونا یہ بطور اعزاز کے حدیث سے حضرت خزیمہ رضی اللہ عنہ کی خصوصیت ہے، لہٰذا اس پر کسی دوسرے کو چاہے وہ خلفاء راشدین ہی کیوں نہ ہوں قیاس نہیں کر سکتے۔

حضرت خزیمہ رضی اللہ عنہ کا قصہ یہ ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ایک عرابی سے گھوڑا خریدا، اور اس کو ساتھ لیکر چلے تاکہ اس کو قیمت دیدیں، آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم تیز چلنے لگے وہ آہستہ چل رہا تھا، وہ پیچھے اور لوگوں سے بھاؤ تاؤ کرنے لگا، اور انہیں پتہ نہیں تھا کہ حضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم گھوڑا خرید چکے ہیں، پھر وہ اعرابی آواز دیکر کہنے لگا کہ حضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم اگر آپ خریدتے ہوں تو بتائیں ورنہ میں نے بیچ دیا، حضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم اس کی آواز سنکر ٹھہر گئے، اور فرمایا یہ کیا کہہ رہے ہو، میں تو خرید چکا ہوں، تو وہ اعرابی کہنے لگا گواہ لاؤ، حضرت خزیمہ رضی اللہ عنہ موجود تھے، انہوں نے کہا میں گواہی دیتا ہوں کہ آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے خریدا ہے، آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا، خزیمہ تم کیسے گواہی دیتے ہو؟ تم تو خریدتے وقت تھے نہیں؟ انہوں نے کہا چونکہ آپ کہہ رہے ہیں اس لئے مجھے یقین ہے کہ آپ نے خریدا ہے، آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ان کو اعزازی سرٹیفکیٹ عطا کیا من شہدلہ خزیمۃ فھو حسبہ ، جس کی شہادت خزیمہ دیں وہ تنہا کافی ہیں، آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ان کی گواہی دو آدمیوں کے برابر قرار دی، تو تنہا حضرت خزیمہ رضی اللہ عنہ کی شہادت کا قبول ہونا یہ حکم دوسری نص یعنی من شہدلہ خزیمۃ فھو حسبہ، سے حضرت خزیمہ رضی اللہ عنہ کے ساتھ خاص ہے، لہٰذا اس پر دوسرے کو قیاس نہیں کر سکتے۔

وان لا یکون الاصل:۔ دوسری عدمی شرط یہ ہے کہ اصل یعنی مقیس علیہ خلافِ قیاس نہ ہو، کیونکہ جب اصل یعنی مقیس علیہ خلافِ قیاس ہوگا تو اس پر دوسرے کو کیسے قیاس کر سکتے ہیں، جیسے رکوع سجدے والی

نماز میں قہقہہ مار کر ہنسنے سے وضوٹوٹ جاتا ہے، تو قہقہہ سے وضو کا ٹوٹنا خلافِ قیاس ہے، کیونکہ وضو نجاست سے ٹوٹتا ہے اور قہقہہ میں کوئی نجاست کا خروج نہیں ہے، لہٰذا قہقہہ سے نماز میں وضو نہیں ٹوٹنا چاہیے جیسے نماز کے علاوہ میں قہقہہ سے وضو نہیں ٹوٹتا، لیکن حدیث کی وجہ سے نماز میں قہقہہ کو خلافِ قیاس ناقضِ وضو قرار دیا، لہٰذا اس پر نمازِ جنازہ اور سجدۂ تلاوت کو قیاس نہیں کر سکتے کیونکہ مقیس علیہ یعنی صلاۃِ کاملہ میں قہقہہ کا ناقضِ وضو ہونا خلافِ قیاس ہے۔

وَاَنْ يَتَعَدّٰى الْحُكْمُ الشَّرْعِيُّ الثَّابِتُ بِالنَّصِّ بِعَيْنِهٖ اِلٰى فَرْعٍ هُوَ نَظِيْرُهٗ وَلَا نَصَّ فِيْهِ فَلَا يَسْتَقِيْمُ التَّعْلِيْلُ لِاِثْبَاتِ اِسْمِ الْخَمْرِ لِسَائِرِ الْاَشْرِبَةِ لِاَنَّهٗ لَيْسَ بِحُكْمٍ شَرْعِيٍّ وَلَا لِصِحَّةِ ظِهَارِ الذِّمِّيِّ لِكَوْنِهٖ تَغْيِيْرًا لِلْحُرْمَةِ الْمُتَنَاهِيَةِ بِالْكَفَّارَةِ فِى الْاَصْلِ اِلَى اِطْلَاقِهَا فِى الْفَرْعِ عَنِ الْغَايَةِ وَلَا لِتَعْدِيَةِ الْحُكْمِ مِنَ النَّاسِيْ فِى الْفِطْرِ اِلَى الْمُكْرَهِ وَالْخَاطِئِ لِاَنَّ عُذْرَهُمَا دُوْنَ عُذْرِهٖ فَكَانَ تَعْدِيَتُهٗ اِلٰى مَا لَيْسَ بِنَظِيْرِهٖ وَلَا لِشَرْطِ الْاِيْمَانِ فِىْ رَقَبَةِ كَفَّارَةِ الْيَمِيْنِ وَالظِّهَارِ وَفِىْ مَصْرَفِ الصَّدَقَاتِ لِاَنَّهٗ تَعْدِيَةٌ اِلٰى مَا فِيْهِ نَصٌّ بِتَغْيِيْرِهٖ۔

ترجمہ:۔ اور (تیسری شرط) یہ ہے کہ وہ حکم شرعی جو ثابت ہو نص سے بعینہٖ اس فرع کی جانب متعدی ہو جو اس کی نظیر ہے، اور اس میں کوئی نص نہ ہو، پس تعلیل درست نہ ہوگی خمر کا نام ثابت کرنے کے لئے تمام شرابوں کے لئے ،اسلئے کہ یہ حکمِ شرعی نہیں ہے، اور نہیں ہے (درست قیاس کرنا) ذمی کے ظہار کے صحیح ہونے کے لئے، قیاس کے تبدیل کرنے والا ہونے کی وجہ سے اس حرمت کو جو ختم ہو جاتی ہے کفارہ سے اصل (مسلمان) میں، فرع (ذمی) میں اس حرمت کے غایت سے اطلاق کی طرف (یعنی غایت سے اطلاق کی طرف تبدیل کرنے والا ہونے کی وجہ سے) اور نہیں ہے (درست قیاس کرنا) روزہ ٹوٹنے میں ناسی سے حکم کو متعدی کرنے کے لئے مُکْرَہ اور خاطی کی طرف، اس لئے کہ ان دونوں کا عذر ناسی سے کم درجہ کا عذر ہے، پس ناسی کے حکم کو متعدی کرنا (مُکْرَہ اور خاطی کی طرف) ایسی چیز کی طرف حکم کو متعدی کرنا ہے جو ناسی کی نظیر نہیں ہے، اور نہیں ہے (درست قیاس کرنا) ایمان کی شرط کے لئے کفارہ یمین و ظہار کے رقبہ میں اور صدقات کے مصرف میں، کیونکہ یہ قیاس تغییرِ حکم کے ساتھ ایسی چیز کی طرف حکم کو متعدی کرنا ہے جس میں نص موجود ہے۔

تشریح:۔ تیسری شرط اور دو وجودی شرطوں میں پہلی شرط بیان کر رہے ہیں، یہ کہنے کو تو ایک شرط ہے مگر حقیقت

میں چار شرطوں کا مجموعہ ہے (۱) اصل کا وہ حکم جو فرع کی طرف متعدی ہورہا ہے وہ حکم شرعی ہو (۲) وہ حکم شرعی بعینہ فرع کی طرف متعدی ہورہا ہو اس میں کسی طرح کا تغیر وتبدل نہ ہو، (۳) فرع اصل کی نظیر اور مساوی ہو، اصل سے کمتر نہ ہو (۴) فرع میں کوئی مستقل نص نہ ہو، ورنہ قیاس درست نہ ہوگا، مصنف علیہ الرحمۃ چاروں شرطوں پر تفریعی مثالیں پیش کررہے ہیں۔

فلا یستقیم :- سے پہلی شرط پر تفریع ہے، یعنی اصل کا، جو حکم ہے وہ شرعی حکم ہونا چاہیے، اگر لغوی حکم ہے تو قیاس درست نہیں ہے، پس شوافع کہتے ہیں کہ جیسے شراب حرام ہے اور اس کا پینا موجبِ حد ہے، تو ایسے ہی دوسری نشہ آور چیزیں بھی خمر کے حکم میں داخل ہیں، کیونکہ خمر جیسے نشہ پیدا کرتی ہے عقل کو ڈھانپ دیتی ہے، ایسے ہی دوسری نشہ آور چیزیں بھی عقل کو ڈھانپ دیتی ہیں، لہٰذا خمر کی طرح ان نشہ آور چیزوں کی بھی قلیل کثیر مقدار حرام ہے اور پینے سے حد واجب ہوتی ہے۔

مگر احناف کہتے ہیں کہ شراب اور دیگر نشہ آور مشروبات میں فرق ہے، چنانچہ خمر تو مطلقا حرام ہے، قلیل مقدار بھی حرام ہے اور کثیر مقدار بھی حرام ہے، اور موجب حد ہے اور دوسری نشہ آور چیزوں میں اس کی کثیر مقدار تو حرام ہے البتہ قلیل مقدار حرام نہیں ہے اور نہ موجب ہے۔

صاحب حسامی علیہ الرحمۃ کہتے ہیں خمر کے معنی عقل کو ڈھانپنا، اور اس معنی کی وجہ سے دوسری نشہ آور چیزوں پر بھی خمر کا حکم ثابت کرنا درست نہیں ہے، کیونکہ خمر میں جو مخامرہ العقل کے معنی ہے وہ لغوی حکم ہے تو خمر پر دوسری نشہ آور چیزوں کو قیاس کرنا یہ حکم لغوی کے ساتھ قیاس ہے، حالانکہ یہ قیاس درست نہیں ہے، کیوں کہ پہلی شرط فوت ہوگئی۔

ولا لصحته ظھار الذمی :- دوسری شرط پر تفریع ہے، دوسری شرط یہ تھی کہ اصل میں جو حکم شرعی ہے وہ بعنیہ فرع کی طرف متعدی ہو، اس میں تغیر وتبدل نہ ہو، مسئلہ یہ ہے کہ مسلمان اپنی بیوی سے ظہار کرے تو اس کا ظہار صحیح ہے اور کفارہ سے اس کی بیوی اس پر حلال ہوجائے گی، اور اگر ذمی اپنی بیوی سے ظہار کرے تو ذمی کا ظہار صحیح ہے یا نہیں؟ امام شافعی علیہ الرحمۃ فرماتے ہیں، ذمی کا ظہار بھی درست ہے جیسے مسلمان کا ظہار درست ہے، وہ ذمی کے ظہار کو مسلمان کے ظہار پر قیاس کرتے ہیں، — لیکن احناف کے نزدیک ذمی کا ظہار صحیح نہیں ہے، لہٰذا اگر وہ ظہار کرے تو اس کی بیوی اس پر حرام نہ ہوگی کیونکہ اس کا ظہار ہی درست نہیں۔

مصنف علیہ الرحمۃ فرماتے ہیں کہ ذمی کو مسلمان پر قیاس کرنا صحیح نہیں ہے، اس لئے کہ یہاں دوسری شرط (یعنی حکم شرعی بعینہٖ فرع کی طرف متعدی ہو اس میں تغیر نہ ہو) فوت ہورہی ہے کیونکہ اصل یعنی مقیس علیہ (ظہارِ مسلم) میں جو حکم ہے وہ بعینہٖ فرع یعنی مقیس (ظہارِ ذمی) کی طرف متعدی نہیں ہورہا ہے، بلکہ متغیر ہورہا ہے، کیونکہ اصل یعنی

مسلمان کے ظہار کی حرمت کفارۂ ظہار پر ختم ہو جائے گی یعنی اس کی حرمت کی غایت کفارہ ہوگا اور فرع یعنی ظہارِ ذمی میں اس کی حرمت کی غایت کفارہ نہیں ہوگی، کیونکہ کافر کفارہ کا اہل نہیں ہے، تو اس کی حرمت غایت سے یعنی وقت سے مطلق ہوگی یعنی ہمیشہ کے لئے حرمت ثابت ہوگی، تو دیکھئے فرع میں یعنی ظہار ذمی میں اصل کا حکم بعینہٖ نہیں آیا بلکہ بدل کر آیا کیونکہ اصل یعنی ظہارِ مسلم میں حرمت کی غایت کفارہ ہے، یعنی حرمتِ مُوَقَّتہ ہے اور فرع میں حرمت غایت سے مطلق (آزاد) ہے، یعنی حرمتِ مُؤَبَّدہ ہے تو دوسری شرط مفقود ہے اس لئے قیاس درست نہ ہوگا۔

ولا لتعدیة الحکم:- تیسری شرط پر تفریع ہے یعنی فرع اصل کی نظیر ہو، اس کے مساوی ہو، اصل سے کمتر نہ ہو اس کا حاصل یہ ہے کہ روزہ کی حالت میں نسیان سے یعنی بھول کر کھانے پینے سے بالاتفاق روزہ نہیں ٹوٹتا ہے، امام شافعی علیہ الرحمۃ خاطی اور مُکْرَہ کو بھی ناسی پر قیاس کرتے ہیں، خاطی یعنی خطأً جس کا روزہ ٹوٹا، اس کو روزہ یاد ہے اور کلی کرتے وقت پانی حلق سے نیچے اُتر گیا، اور مکرہ یعنی جس پر جبر کیا گیا کھانے پینے پر، تو امام شافعی علیہ الرحمۃ کہتے ہیں کہ خَاطی اور مُکْرَہ کا روزہ بھی نہیں ٹوٹے گا، وہ قیاس کرتے ہیں ان دونوں کو ناسی پر، کیونکہ ناسی نفسِ فعل میں عامد ہوتا ہے یعنی اس کو روزہ تو یاد نہیں ہے مگر کھانا پینا اس کے ارادے سے ہوتا ہے، اور خاطی اور مکرہ یہ دونوں نفسِ فعل میں عامد نہیں ہوتے کیونکہ خاطی کو تو روزہ یاد ہے بغیر ارادہ کے کلی کرتے ہوئے پانی حلق سے نیچے اُتر گیا، اور مُکْرَہ کا فعل تو مُکْرِہ کی طرف منسوب ہے، اور مُکْرَہ تو مجبور ہوتا ہے پس خاطی اور مُکْرَہ نفس فعل میں عامد نہیں ہیں، — تو جب ناسی کو شریعت نے معذور قرار دیا جبکہ وہ نفسِ فعل میں عامد ہے تو خاطی اور مُکْرَہ جو نفسِ فعل میں عامد نہیں ہیں ان کا عذر بدرجہ اولی قبول ہوگا، لہٰذا کھانے پینے سے ان کا بھی روزہ نہ ٹوٹے گا۔

مصنف علیہ الرحمۃ جواب دیتے ہیں کہ اس قیاس میں تیسری شرط فوت ہو رہی ہے کیونکہ اس قیاس میں فرع اور اصل ایک درجے کے نہیں ہیں، دونوں مساوی نہیں ہیں، بلکہ ناسی کا عذر قوی ہے اور خاطی اور مُکْرَہ کا عذر کم درجہ کا ہے، — کیونکہ نسیان بغیر اختیار کے ہوتا ہے، بندہ کا کوئی دخل نہیں لہٰذا یہ اللہ کی طرف منسوب ہے کہ اللہ نے اس کو بھلا دیا، لہٰذا یہ کامل معذور قرار دیا جائے گا — اور خاطی اس کو روزہ یاد ہے مگر بے احتیاطی کی وجہ سے کلی کرتے وقت پانی منہ میں چلا گیا، لہٰذا یہ فعل خود اس کی طرف منسوب ہوگا، اگر احتیاط کرتا تو ایسا نہ ہوتا — اور مُکْرَہ کا فعل مُکْرِہ کی طرف منسوب ہے اگر وہ فریاد کرتا یا چلاتا تو بچنے کا امکان تھا — الغرض خاطی اور مُکْرَہ کا فعل اللہ کی طرف منسوب نہیں ہے، بلکہ خود اس کی طرف یا مُکْرِہ کی طرف منسوب ہے، لہٰذا ان کا عذر کم درجہ کا ہوا، تو اصل اور فرع یکساں نہ ہوئے جب فرع اصل کی نظیر نہ ہوئی تو شرطِ ثالث کے مفقود ہونے کی وجہ سے قیاس درست نہیں ہے۔

ولا لشرط الایمان:- چوتھی شرط پر تفریع ہے یعنی یہ کہ فرع میں کوئی مستقل نص نہ ہو، اس تفریع کا خلاصہ

یہ ہے کہ کفارۂ قتل میں جو غلام آزاد کرنا ہے اس میں مومن کی شرط ہے فتحریر رقبہ مومنۃٍ، اور کفارۂ یمین اور کفارۂ ظہار میں ایمان کی شرط نہیں ہے چنانچہ یمین میں فرمایا او تحریر رقبہ اور ظہار میں فرمایا فتحریر رقبہ من قبل ان یتماسا - پس احناف کہتے ہیں کہ کفارۂ قتل میں مومن غلام آزاد کرنا ضروری ہے، اور کفارۂ یمین اور ظہار میں مطلق غلام آزاد کرنا ضروری ہے چاہے مومن ہو یا کافر۔

امام شافعی علیہ الرحمۃ فرماتے ہیں کہ جیسے کفارۂ قتل میں مومن غلام آزاد کرنا ضروری ہے، ایسے ہی کفارۂ یمین اور ظہار میں بھی مومن غلام آزاد کرنا ضروری ہے، وہ کفارۂ یمین وظہار کو کفارۂ قتل پر قیاس کرتے ہیں۔

مصنف علیہ الرحمۃ جواب دے رہے ہیں کہ یہاں کفارۂ قتل پر قیاس نہیں کرسکتے کیونکہ چوتھی شرط مفقود ہے، کیونکہ یہاں فرع میں مستقل نص موجود ہے، جو ایمان کی قید سے خالی ہے، لہٰذا قیاس صحیح نہیں ہے، پس کفارۂ قتل میں تو مومن رقبہ واجب ہے اور کفارۂ یمین وظہار میں مطلق رقبہ واجب ہوگا۔

وفی مصرف الصدقات :- اسی طرح امام شافعی علیہ الرحمۃ فرماتے ہیں کہ صدقات واجبہ جیسے کفارات وغیرہ کے مصرف میں بھی ایمان کی شرط ہے، جیسے زکوۃ کے مصرف میں ایمان کی شرط ہے، وہ صدقاتِ واجبہ کو زکوۃ پر قیاس کرتے ہیں، --- مگر احناف کہتے ہیں کہ صدقاتِ واجبہ کو زکوۃ پر قیاس کرنا درست نہیں ہے، کیونکہ فرع یعنی صدقاتِ واجبہ میں مستقل نص موجود ہے جو ایمان کی قید سے خالی ہے، اور وہ نص ہے انما الصدقات للفقراء تو یہ نص ایمان کی قید سے خالی ہے، مطلق فقراء کہا گیا لہٰذا چوتھی شرط مفقود ہوگئی اس لئے قیاس درست نہیں ہے۔

فائدہ: فرع میں نص انما الصدقات بتائی گئی جیسا کہ محشی نے اشارہ کیا ہے لیکن، یہ درست نہیں ہے، کیوں کہ آیت میں مصارف زکوۃ کا بیان ہے، زیادہ بہتر بات یہ ہے کہ فرع میں سورۂ ممتحنہ کی یہ آیت پیش کی جائے لا ینھکم اللّٰہ عن الذین لم یقاتلوکم فی الدین ولم یخرجوکم عن دیارکم ان تبروھم وتقسطوا الیھم الایۃ، اس آیت سے معلوم ہوتا ہے کہ ذمی جو کافر ہیں ان کو صدقات دینا جائز ہے لیکن محشی کی طرف سے یہ جواب ہوسکتا ہے کہ انما الصدقات میں زکوۃ اور دیگر صدقات دونوں کے مصارف بیان کئے گئے ہیں، اور آیت میں ایمان کی قید نہیں ہے مگر زکوۃ کے مصارف کو مسلمانوں کے ساتھ مقید کردیا گیا، حدیث مشہور تو خذ من اموالھم وترد الی فقرائھم، اور دیگر صدقات کے مصارف مطلق ہیں۔ (مخلص از فیض سبحانی)

وَالشَّرْطُ الرَّابِعُ اَنْ يَبْقٰى حُكْمُ الْاَصْلِ بَعْدَ التَّعْلِيْلِ عَلٰى مَاكَانَ قَبْلَهٗ لِاَنَّ تَغْيِيْرَ حُكْمِ النَّصِّ فِيْ نَفْسِهٖ بِالرَّأْيِ بَاطِلٌ كَمَا اَبْطَلْنَاهُ فِى الْفُرُوْعِ وَاِنَّمَا خَصَّصْنَا

الْقَلِیْلَ مِنْ قَوْلِہٖ عَلَیْہِ السَّلَامُ لَا تَبِیْعُوا الطَّعَامَ بِالطَّعَامِ اِلَّا سَوَاءً بِسَوَاءٍ لِاَنَّ اِسْتِثْنَاءَ حَالَۃِ التَّسَاوِیْ دَلَّ عَلٰی عُمُوْمِ صَدْرِہٖ فِی الْاَحْوَالِ وَلَنْ یَثْبُتَ اِخْتِلَافُ الْاَحْوَالِ اِلَّا فِی الْکَثِیْرِ فَصَارَ التَّغْیِیْرُ بِالنَّصِّ مُصَاحِبًا لِلتَّعْلِیْلِ لَا بِہٖ

ترجمہ:۔ اور چوتھی شرط یہ ہے کہ اصل کا حکم تعلیل کے بعد اسی صفت پر باقی رہے جس پر پہلے تھا، اس لئے کہ فی ذاتہ نص کے حکم کو رائے سے بدلنا باطل ہے، جیسا کہ ہم نے اس کو فروغ میں باطل کیا ہے، اور ہم نے قلیل کو خاص کیا ہے آپ ﷺ کے قول لا تبیعو الطعام بالطعام الا سواء بسواء سے، اس لئے کہ تساوی کی حالت کا استثناء دلالت کرتا ہے استثناء کے صدر (مستثنی منہ) کے عموم پر احوال میں، اور احوال کا اختلاف ہر گز ثابت نہ ہوگا مگر کثیر میں، پس (حکم کی) تغییر نص سے ہوئی درانحالیکہ وہ تعلیل کے موافق ہے نہ کہ تعلیل سے تغییر ہوئی۔

تشریح:۔ مصنف علیہ الرحمۃ چوتھی شرط بیان کررہے ہیں کہ اصل یعنی مقیس علیہ میں جو نص وارد ہوئی ہے، اس کا حکم تعلیل کے بعد ایسا ہی باقی رہے جو پہلے تھا، اصل کا حکم فرع کی طرف متعدی کرنے سے جو حکم میں تعمیم ہوئی ہے یعنی اس کا حکم مقیس علیہ اور مقیس دونوں کو عام ہو جاتا ہے یہ تو ٹھیک ہے، اس کو تغییر نہیں کہیں گے کیونکہ یہ قیاس کی ضرورت میں سے ہے، اس کے علاوہ اصل کے حکم کے لغوی مفہوم میں کوئی تغییر نہ ہو، کیونکہ رائے اور قیاس سے نص کے حکم میں تغییر کرنا باطل ہے چنانچہ پہلے بتلایا کہ قیاس کے صحیح ہونے کے لئے ضروری ہے کہ فرع میں نص نہ ہو، کیونکہ اگر فرع میں نص ہوگی، تو قیاس سے اس نص میں تغیر ہو جائے گا، جیسے کفارہ قتل و یمین و ظہار کی مثال پہلے گذری، الغرض قیاس سے اگر اصل کے حکم میں تغیر ہوتا ہے تو قیاس صحیح نہ ہوگا۔

وانما خصصنا القیل:۔ مصنف علیہ الرحمۃ شوافع کی جانب سے وارد ہونے والے اعتراض کا جواب دے رہے ہیں، اعتراض یہ ہے کہ آپ نے ابھی کہا کہ قیاس کی صحت کے لئے ضروری ہے کہ اصل یعنی مقیس علیہ کے حکم میں کوئی تغیر نہ ہو، حالانکہ ربٰو والی نص میں آپ نے نص کے حکم کو متغیر کر دیا، اس طرح کہ نص ہے لا تبعیوا لطعام بالطعام الا سواء بسواء اس میں آپ نے علت نکالی قدر اور جنس یعنی دونوں چیزیں ہم جنس ہوں اور کیلی یا وزنی ہوں تو کمی بیشی سے بیچنا حرام ہے، اور غیر طعام کو طعام پر قیاس کر کے اس میں بھی آپ نے حکم کو متعدی کر دیا لیکن مقدار قلیل کو جو کیل کے تحت نہ آتی ہو اس کو آپ نے نص سے خارج کر دیا، اور حرمت ربٰو کو مقدار کثیر کے ساتھ خاص کر دیا تو تعلیل سے آپ نے نص کے حکم کو متغیر کر دیا، حالانکہ نص اپنے مفہوم میں قلیل و کثیر سب کو شامل ہے، تو تعلیل سے پہلے جو نص کا حکم تھا وہ بدل گیا، لہٰذا اب قیاس درست نہ ہوگا، پس غیر طعام کو طعام پر قیاس کر کے ربٰو ثابت

نہیں کر سکتے۔

مصنف علیہ الرحمۃ اس کا جواب دے رہے ہیں کہ حدیث میں تساوی کی حالت کا استثناء دلالت کرتا ہے کہ صدر کلام یعنی مستثنی منہ میں عموم احوال مراد ہے، اور عموم احوال مقدار کثیر میں ہی ہوسکتا ہے، مقدار قلیل میں نہیں ہوسکتا، لہذا یہ تغییر نص کے موافق ہے، اس کی تفصیل یہ ہے کہ حدیث لا تبیعوا الطعام بالطعام الا سواء بسواء میں مساوات کا استثناء ہے، اور مستثنی میں اصل یہ ہے کہ مستثنی منہ کی جنس سے ہو، حالانکہ یہاں ایسا نہیں ہے کیونکہ طعام عین ہے اور مساوات حالت ہے، ایک عین ہے اور ایک حالت ہے، حالانکہ مستثنی اور مستثنی منہ دونوں یا تو اعیان ہوں یا دونوں احوال ہوں، لہذا یا تو مستثنی میں تاویل کرنی پڑے گی جیسے امام شافعی علیہ الرحمۃ نے تعلیل کی، اور فرمایا کہ تقدیر عبارت یہ ہے لا تبیعوا الطعام بالطعام طعاما مساویا بطعام مساو یعنی طعام کی بیع صرف مساوات کی صورت میں حلال ہے، دوسری تمام صورتوں میں حرام ہے، لہذا اس میں قلیل اور کثیر دونوں داخل ہیں، ---یا تو مستثنی منہ میں تاویل کرنی پڑے گی جیسے احناف نے کی، اور کہا تقدیر عبارت یہ ہیں لا تبیعوا الطعام بالطعام فی حال من الاحوال الا فی حال المساواۃ - طعام کی طعام کے ساتھ بیع کسی حالت میں مت کرو مگر مساوات کی حالت میں، اور عرف میں مبادلہ کی تین صورتیں ہیں، (١) مساوات کے ساتھ (٢) مفاضلہ یعنی کیل میں کمی زیادتی کے ساتھ (٣) مجازفہ کیلی یا وزنی چیز میں اندازہ سے بیچنا۔

ان میں صرف مساوات کی صورت نص سے جائز ہوئی، مفاضلہ اور مجازفہ حرام ہوا، نہی کے تحت داخل ہیں، اور یہ تینوں صورتیں مقدار کثیر میں ہی ہوسکتی ہیں، یعنی جو وزن یا کیل کے تحت آتی ہو، اور قلیل مقدار سے نص ساکت ہے، نہ مستثنی منہ میں اس کا ذکر ہے نہ مستثنی میں، پس قلیل اپنی اصل پر باقی رہے گا اور اصل اشیاء میں اباحت ہے، لہذا قلیل مقدار میں کمی بیشی کے ساتھ بیع جائز ہے یہ ربٰو نہیں ہے، لہذا یہ جو تغیر ہوا کہ قلیل نص سے الگ ہوگیا وہ نص کی طرف ہی منسوب ہے یعنی دلالت النص سے ہوا نہ کہ تعلیل سے ہوا جیسا کہ آپ کا گمان ہے---البتہ یہ حسن اتفاق ہے کہ تعلیل بھی نص کے موافق ہے، لہذا اعتراض صحیح نہ ہوگا۔

وَكَذٰلِكَ جَوَازُ الْاِبْدَالِ فِيْ بَابِ الزَّكٰوةِ ثَبَتَ بِالنَّصِّ لَا بِالتَّعْلِيْلِ لِاَنَّ الْاَمْرَ بِاِنْجَازِ مَا وَعَدَ لِلْفُقَرَاءِ رِزْقًا لَّهُمْ مِمَّا اَوْجَبَ لِنَفْسِهٖ عَلَى الْاَغْنِيَاءِ مِنْ مَالٍ مُسَمًّى لَا يَحْتَمِلُهٗ مَعَ اِخْتِلَافِ الْمَوَاعِيْدِ يَتَضَمَّنُ الْاِذْنَ بِالْاِسْتِبْدَالِ فَصَارَ التَّغْيِيْرُ بِالنَّصِّ مُجَامِعًا لِلتَّعْلِيْلِ لَا بِهٖ وَاِنَّمَا التَّعْلِيْلُ لِحُكْمٍ شَرْعِيٍّ وَهُوَ صَلَاحُ الْمَحَلِّ

لِلصَّرْفِ اِلَى الْفَقِيْرِ بِدَوامِ يَدِهٖ عَلَيْهِ بَعْدَ الْوُقُوْعِ لِلّٰهِ تَعَالٰى بِابْتِدَاءِ الْيَدِ۔

ترجمہ:۔ اوراسی طرح زکوۃ کے باب میں قیمت کو بدلہ میں دینے کا جائز ہونا نص سے ثابت ہے نہ کہ تعلیل سے، اس لئے کہ اس وعدہ کو پورا کرنے کا امر جو اللہ نے فقراء کے لئے کیا ہے، ان کے لئے بطور رزق کے اس چیز سے جو اللہ نے اپنے لئے واجب کیا ہے مالداروں پر معین مال (شاۃ) جو اس کا (وعدہ پورا ہونے کا) احتمال نہیں رکھتا ہے رزق کے وعدوں کے مختلف ہونے کی وجہ سے وہ استبدال کی اجازت کو متضمن ہے، پس تعلیل نص کی وجہ سے ہوئی درانحالیکہ وہ تعلیل کے موافق ہے اور تعلیل حکم شرعی کے لئے ہے اور وہ محل کا صلاحیت رکھنا ہے فقیر کی جانب پھیرنے کے لئے اس محل پر فقیر کے قبضہ کی مداومت کے ساتھ ابتداء قبضہ سے اللہ تعالیٰ کے لئے واقع ہونے کے بعد۔

تشریح:۔ یہ بھی شوافع کی طرف سے ایک اعتراض کا جواب ہے، وہ یہ ہے کہ اونٹوں کے بعض نصاب میں بکری واجب ہے، حدیث میں ہے فی خمس من الابل شاۃ پانچ اونٹ میں ایک بکری ہے، مگر آپ نے اس کی علت نکالی کہ بکری دینے کا مقصد ہے فقیر کی ضرورت پوری کرنا، لہٰذا ضرورت جیسے بکری سے پوری ہوتی ہے تو اسی طرح اس کی قیمت سے بھی پوری ہوجاتی ہے، لہٰذا زکوۃ میں قیمت بھی دے سکتے ہیں، — تو علت کے ذریعہ قیمت کو جائز قرار دیکر آپ نے نص میں جو شاۃ کی قید صراحۃً تھی اس کو بدل دیا، تعلیل سے شاۃ بوجہ حدیث کے متعین تھی لیکن تعلیل کے بعد نص میں تغیر ہوگیا تو آپ نے قیاس کی چوتھی شرط فوت کردی، لہٰذا قیاس درست نہ ہوگا۔

اس کا جواب دے رہے ہیں کہ نص کے حکم میں جو تغیر ہوا ہے وہ تعلیل کی وجہ سے نہیں ہوا، بلکہ دلالت النص یا اقتضاء النص کی وجہ سے ہوا ہے، اور یہ حسن اتفاق ہے کہ تعلیل بھی اس کے موافق ہے، یعنی تعلیل بھی یہی تقاضا کرتی ہے، اور دلالت النص سے اس طرح تغیر ہوا کہ اللہ تعالیٰ نے تمام مخلوق کی روزی کی ذمہ داری لی ہے، چنانچہ فرمایا ومامن دابۃ فی الارض الا علی اللّٰہ رزقھا — اس کے لئے اللہ تعالیٰ نے الگ الگ معاش کے طرق طے کئے، ایک طریقہ ان میں سے مالداروں پر زکوۃ واجب کی تاکہ اس سے فقیروں کی ضرورتیں پوری ہوں، یہاں یہ سوال نہ ہوگا کہ پھر تو مالداروں نے فقیروں کو رزق دیا — کیونکہ مالداروں پر جو زکوۃ کا حصہ ہے وہ اللہ نے اپنے لئے واجب کیا ہے، پھر اپنے حق کو اللہ نے فقیروں پر صرف کرنے کا حکم دیا، اسی لئے حدیث میں ہے کہ زکوۃ فقیر کے قبضہ میں جانے سے پہلے رحمن کے قبضہ میں جاتی ہے، پھر وہ فقیروں کے قبضہ میں جاتی ہیں، اور فقیروں کی ضروریات مختلف ہیں، کھانا کپڑا مکان، اناج وغیرہ جس کو مصنف نے اختلاف المواعید سے تعبیر کیا ہے، اور جب ضرورتیں متفرق ہیں تو زکوۃ میں جو معین چیز واجب ہوتی ہے جیسے بکری، بیل، گائے وغیرہ اس سے وہ ضروریات پوری نہیں ہوسکتیں، لہٰذا زکوۃ

میں واجب معین مال مثل بکری وغیرہ یہ پورے طور پر وعدۂ رزق کے پورا کرنے کی صلاحیت نہیں رکھتا ہے، البتہ اس کی قیمت میں وعدۂ رزق کے پورا ہونے کی صلاحیت ہے، تو معلوم ہوا کہ شارع کا مقصود زکوۃ میں معین مال کا وجوب نہیں ہے، بلکہ اس کی قیمت مقصود ہے، اور شارع کی طرف سے معین چیز کے استبدال کی اجازت ہے، اور رہا زکوۃ کے باب میں معین چیز کا تذکرہ مثل شاۃ وغیرہ تو یہ مقدارِ واجب کا اندازہ کرنے کے لئے بیان کیا گیا ہے، الحاصل حدیث میں شاۃ کی تغییر یعنی اس کی قیمت کا جواز یہ دلالت النص یا اقتضاء النص سے ہوا ہے، نہ کہ تعلیل سے، لہٰذا اعتراض دفع ہو گیا۔

وانما التعلیل لحکم شرعی:- ایک اعتراض کا جواب ہے کہ مذکورہ مسئلہ میں تغییرِ حکم جب دلالت النص سے ہوا تو پھر تعلیل لغو ہو گئی، اس کا کیا فائدہ؟

اس کا جواب یہ ہے کہ تعلیل سے دوسرا حکم شرعی ثابت ہو رہا ہے، وہ یہ ہے کہ جس محل کو عینِ شاۃ کا بدل قرار دیا گیا ہے وہ محل اس کی صلاحیت بھی رکھتا ہو کہ اس کو فقیر کی طرف پھیرا جا سکے اور فقیر اس میں تصرف بھی کر سکتے درانحالیکہ اس محل پر ابتداءً تو اللہ کا قبضہ ہو گا اس کے بعد دائمی قبضہ فقیر کا ہو گا۔

خلاصہ یہ کہ یہاں دو حکم ہے (۱) استبدال یعنی شاۃ کی جگہ قیمت کا جواز (۲) شاۃ کے بدلہ ایسی چیز دینا جو فقیر کی ضرورت پوری کر سکے اور شاۃ کا بدل بن سکے، لہٰذا اگر زکوۃ کی ادائیگی کے لئے کوئی فقیر کو چوپایہ پر سوار کرے تو اس سے زکوۃ ادا نہ ہوگی، کیونکہ یہاں فقیر کا قبضہ مفقود ہے لہٰذا یہ شاۃ کا بدل نہیں بن سکتا، پس پہلا حکم دلالت النص سے ثابت ہوا اور دوسرا حکم تعلیل سے ثابت ہوا۔

وَهُوَنَظِيْرُ مَاقُلْنَا اِنَّ الْوَاجِبَ اِزَالَةُ النَّجَاسَةِ وَالْمَاءُ اٰلَةٌ صَالِحَةٌ لِلْاِزَالَةِ وَالْوَاجِبَ تَعْظِيْمُ اللّٰهِ تَعَالٰى بِكُلِّ جُزْءٍ مِنَ الْبَدَنِ وَالتَّكْبِيْرُ اٰلَةٌ صَالِحَةٌ لِجَعْلِ فِعْلِ اللِّسَانِ تَعْظِيْمًا وَالْاَ فْطَارُ هُوَ السَّبَبُ وَالْوِقَاعُ اٰلَةٌ صَالِحَةٌ لِلْفِطْرِ وَبَعْدَ التَّعْلِيْلِ يَبْقَى الصَّلَاحِيَةُ عَلٰى مَاكَانَ قَبْلَهٗ

ترجمہ:- اور وہ (اونٹوں کی زکوۃ میں مطلق مال واجب ہونا) اسکی نظیر ہے جو ہم نے کہا ہے کہ واجب نجاست کو زائل کرنا ہے، اور پانی ایسا آلہ ہے جو نجاست کو زائل کرنے کی صلاحیت رکھنے والا ہے، اور واجب اللہ تعالیٰ کی تعظیم ہے بدن کے ہر ہر جزء سے اور تکبیر ایک ایسا آلہ ہے جو زبان کے فعل کو تعظیم بنانے کی صلاحیت رکھنے والا ہے اور افطار وہ سبب ہے، اور جماع ایسا آلہ ہے جو فطر کی صلاحیت رکھنے والا ہے، اور تعلیل کے بعد صلاحیت باقی رہتی ہے

اسی حالت پر جو تعلیل سے پہلے تھی۔

تشریح:۔ اس عبارت میں شوافع کی طرف سے احناف پر چند اعتراضات کے جوابات ہیں۔

پہلاسوال: یہ ہے کہ حدیث میں ہے کہ ناپاک کپڑے کو پانی سے دھویا جائے جیسے فرمایا اغسلیه بالماء مگر آپ نے علت نکالی کہ ہر رقیق اور نجاست کو زائل کرنے والی چیز سے کپڑا پاک ہوجائے گا، جیسے گلاب، سرکہ وغیرہ، تو تعلیل سے آپ نے نص کے حکم کو متغیر کردیا کیونکہ نص میں صراحۃً پانی کا ذکر ہے۔

جواب یہ ہے کہ یہ تبدیلی تعلیل سے نہیں ہوئی بلکہ نص سے ہی ثابت ہے کیونکہ مقصود پانی کا استعمال نہیں ہے بلکہ نجاست کو زائل کرنا مقصود ہے اور پانی بھی نجاست کے ازالہ کا آلہ ہے اس لئے پانی کا ذکر خصوصًا کردیا گیا۔

دوسرا سوال:- یہ ہے کہ حدیث شریف میں ہے تکبیر سے نماز شروع کرو جیسے فرمایا- وتحريمها التكبير مگر آپ نے علت نکالی کہ مقصد اللہ کی تعظیم اور ثنا ہے، اور یہ جس لفظ سے بھی ادا ہو اس کا کہنا صحیح ہے جیسے ''اللّٰه اجل''، ''اللّٰه اعظم'' وغیرہ، تو اس تعلیل سے آپ نے نص کا حکم بدل دیا کیونکہ نص میں صراحۃً تکبیر کا ذکر ہے۔

جواب یہ ہے کہ یہاں نص میں تکبیر مقصود نہیں ہے، بلکہ مقصود بدن کے ہر ہر جزء سے اللہ کی تعظیم کرنا ہے، اور نص میں خاص تکبیر کا ذکر اس لئے کیا گیا کہ وہ بھی ایک ایسا آلہ ہے جو زبان کے فعل کو تعظیم قرار دینے کی صلاحیت رکھتا ہے، لہٰذا نص کے حکم کو تعلیل سے ہم نے نہیں بدلا بلکہ خود نص سے ہی تغیر ہوا ہے۔

تیسرا سوال:- یہ ہے کہ حدیث میں کفارہ صرف جماع سے وارد ہوا ہے جیسے وہ اعرابی کا واقعہ جنہوں نے رمضان میں اپنی بیوی سے جماع کرلیا تو حضور نے فرمایا اعتق رقبة الحديث، اور آپ نے علت نکالی کہ روزہ توڑنا علت ہے لہٰذا کھانے پینے سے روزہ توڑے گا تو بھی کفارہ واجب ہوگا، تو آپ نے نص کے حکم کو بدل دیا کیونکہ نص میں خاص جماع کے ساتھ کفارہ کا ورود ہے۔

جواب یہاں بھی وہی ہے جو پہلے دیا کہ اصل کفارہ کا سبب عمداً افطار ہے، جان بوجھ کر بغیر عذر کے روزہ توڑ دینا ہے، لہٰذا کھانے پینے سے بھی کفارہ آئے گا، اور جماع بھی اس کا ایک فرد ہے، یہ مقصد نہیں ہے کہ صرف جماع سے کفارہ لازم ہوگا، لہٰذا یہاں بھی تعلیل سے نص کا حکم متغیر نہیں ہوا۔

وبعد التعليل:- اس عبارت کا تعلق انما خصصنا سے یہاں تک جتنے سوالات شوافع کی طرف سے ہوئے ہیں سب کے ساتھ ہے، یعنی ان تمام جگہوں میں تعلیل کے بعد احکام اسی طرح صلاحیت رکھتے ہیں جس طرح تعلیل سے پہلے رکھتے تھے جیسے جماع تعلیل سے پہلے ہی افطار کی صلاحیت رکھتا ہے، پانی نجاست کو زائل کرنے کی صلاحیت رکھتا ہے، شاۃ ادائیگی زکوۃ کی صلاحیت رکھتی ہے، غرض مذکورہ نصوص میں تعلیل سے تغیر نہیں ہوا جیسا کے

ہر سوال کے تحت آپ نے دیکھ لیا، بلکہ تعلیل سے پہلے ہی نص سے تغیر ہوا ہے، لہٰذا ان سب جگہوں پر شرط رابع کے فوت ہونے کا اعتراض نہیں ہوسکتا۔

وَبِهٰذَا تَبَيَّنَ اَنَّ اللَّامَ فِى قَوْلِهٖ تَعَالٰى اِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ لَامُ الْعَاقِبَةِ اَىْ يَصِيْرُ لَهُمْ بِعَاقِبَتِهٖ اَوْلِاَنَّهٗ اَوْجَبَ الصَّرْفَ اِلَيْهِمْ بَعْدَ مَا صَارَ صَدَقَةً وَذٰلِكَ بَعْدَ الْاَدَاءِ اِلَى اللّٰهِ تَعَالٰى فَصَارُوْا عَلٰى هٰذَ التَّحْقِيْقِ مَصَارِفَ بِاِعْتَبَارِ الْحَاجَةِ وَهٰذِهِ الْاَسْمَاءُ اَسْبَابُ الْحَاجَةِ وَهُمْ بِجُمْلَتِهِمْ لِلزَّكٰوةِ بِمَنْزِلَةِ الْكَعْبَةِ لِلصَّلٰوةِ كُلُّهَا قِبْلَةٌ لِلصَّلٰوةِ وَكُلُّ جُزْءٍ مِّنْهَا قِبْلَةٌ

ترجمہ:۔ اور اس سے یہ بات واضح ہوگئی کہ لام اللہ تعالیٰ کے ارشاد انما الصدقات للفقراء میں لامِ عاقبت ہے، یعنی یہ فقراء کے لئے ہوجاتا ہے اپنے انجام کے اعتبار سے، یا اس لئے کہ نص نے واجب کیا ہے ان کی طرف پھیرنے کو اس کے صدقہ ہوجانے کے بعد، اور مال کا صدقہ ہونا اللہ تعالیٰ کی طرف ادا کرنے کے بعد ہے، تو مذکورہ اصناف اس تحقیق کی بناء پر مصارف ہوگئے حاجت کے اعتبار سے اور یہ اسماء حاجت کے اسباب ہیں، اور یہ تمام اصناف زکوۃ کے لئے بمنزلہ کعبہ کے ہیں نماز کے لئے اور پورا کعبہ نماز کے لئے قبلہ ہے اور اس کا ہر ہر جزء قبلہ ہے۔

تشریح:۔ مصنف علیہ الرحمۃ ایک اعتراض کا جواب دے رہے ہیں کہ انما الصدقات للفقراء میں اللہ تعالیٰ نے زکوۃ کے آٹھ مصارف بیان کئے ہیں، اور للفقراء میں لام تملیک کا ہے، لہٰذا امام شافعی علیہ الرحمۃ فرماتے ہیں کہ زکوۃ تمام اصناف کو مشترکہ طور پر دینا ضروری ہے، کسی ایک صنف کو زکوۃ دی تو ادا نہ ہوگی، کیونکہ لام تملیک کا ہے، تو اس کا مطلب یہ ہے کہ یہ سب مالک ہیں — لیکن آپ نے اس کی علت نکالی کہ حاجت ہے، یعنی ان تمام مصارف کو زکوۃ دینے کی علت ان کی حاجت ہے اور حاجت میں تمام اصناف اور صنفِ واحد مشترک ہیں، یعنی جیسے تمام اصناف محتاج ہیں، ایسے ہی ایک صنف بھی محتاج ہے، پس ایک صنف کو دینے سے بھی زکوۃ ادا ہوجائیگی — تو اس تعلیل سے آپ نے نص کا حکم بدل دیا، جب کہ نص میں آٹھ کا ذکر ہے۔

بهذا تبين مصنف اس کا جواب دے رہے ہیں کہ ہم نے ماقبل میں بیان کیا کہ زکوۃ اولاً اللہ کے قبضہ میں آتی ہے پھر فقیر اللہ کی طرف سے نائب بنکر قبضہ کرتا ہے تو گویا پہلا قبضہ اللہ کا پھر آخری قبضہ فقیر کا ہوتا ہے تو اس سے معلوم ہوا کہ للفقراء میں لام عاقبت کا ہے مطلب یہ ہوگا انجام کے اعتبار سے صدقات فقراء اور دوسرے اصناف کے لئے ہوں گے، معلوم ہوا کہ لام تملیک کا نہیں بلکہ عاقبت کے لئے ہے، لہٰذا جب لام تملیک کے لئے نہیں ہے، تو تمام

اصناف کو زکوۃ دینا ضروری نہیں ہے، ایک صنف کو دینے سے بھی زکوۃ ادا ہو جائے گی، بلکہ ایک صنف کے ایک فرد کو دینے سے بھی ادا ہو جائے گی۔

اولانه اوجب:- لام عاقبت کا ہے اس کی دوسری دلیل یہ ہے کہ نص انما الصدقات نے مالِ زکوۃ کو فقراء کی طرف پھیرنے کو اس وقت واجب کیا ہے جب وہ صدقہ ہو جائے، اور مال صدقہ اس وقت بنتا ہے جب اللہ کی طرف ادائیگی ہو جائے، اور اللہ کی طرف ادائیگی فقیر کے قبضہ سے پہلے نہیں ہوتی، پس مالِ زکوۃ کو صدقہ بنانے کے لئے فقیر پہلے اللہ کا نائب بنکر قبضہ کرے گا، اب وہ صدقہ ہو گیا، تو اب فقیر کی ملک ہو جائے گا، مطلب یہ ہے کہ پہلے اللہ کا قبضہ ہو گا جس کو فقیر اللہ کا نائب بنکر کر رہا ہے، اس کے بعد انجام کے اعتبار سے فقیر اور دیگر اصناف مالک بنیں گے، غرض اس سے بھی معلوم ہوا کہ لام تملیک کا نہیں ہے، بلکہ عاقبت کا ہے، جب لام تملیک کا نہیں تو تمام اصناف کو زکوۃ میں شریک کرنا ضروری نہیں بلکہ کسی ایک کو دینے سے بھی زکوۃ ادا ہو جائے گی۔

فصاروا علی هذا التحقیق:- مصنف اس سے ایک صنف کو زکوۃ دینے کا جواز ثابت کر رہے ہیں، فرماتے ہیں کہ ہم نے جو اوپر تحقیق پیش کی کہ زکوۃ خالص اللہ تعالیٰ کا حق ہے اور ان اصناف کا جو ذکر کیا گیا ہے وہ بطور مصرف کے ہے، تو اس سے یہ بات معلوم ہوئی کہ ان اصنافِ ثمانیہ کو جو زکوۃ دینا واجب ہے وہ اس لئے نہیں کہ وہ مستحق ہیں، بلکہ اس وجہ سے کہ وہ محتاج ہیں، اور ان کے جو نام اللہ نے ذکر کئے ہیں وہ سب حاجت کے اسباب ہیں، گویا اللہ نے یوں کہا انما الصدقات للمحتاجین، پس ان مصارفِ زکوۃ کی مثال ایسی ہو گئی جیسے کعبہ نماز کے لئے، کعبہ نماز کا مستحق نہیں ہے، ہم کعبہ کے لئے نماز نہیں پڑھتے ہیں، لیکن کعبہ اس کی صلاحیت رکھتا ہے کہ نماز میں اس کی طرف رخ کیا جائے، پس اسی طرح یہ مصارف زکوۃ، زکوۃ کے مستحق نہیں ہیں لیکن احتیاج کی وجہ سے صلاحیت رکھتے ہیں کہ ان کو زکوۃ دیجائے — اور کعبہ پورے کا پورا بھی نماز کے لئے قبلہ ہے اور اس کا ہر ہر جزء بھی قبلہ ہے، اسی طرح، یہ تمام اصناف بھی زکوۃ کے مصرف ہیں، اور ان میں سے ہر علیحدہ علیحدہ صنف بھی زکوۃ کا مصرف ہے، لہٰذا کسی ایک صنف کو دینے سے بھی زکوۃ ادا ہو جائے گی بلکہ ایک صنف کے ایک فرد کو دینے سے بھی ادا ہو جائے گی۔

غرض بیان کردہ تحقیق سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ نص انما الصدقات میں ان کو مصارف کہنا بسبب حاجت کے ہے، نہ بسبب استحقاق کے، لہٰذا تعلیل کی وجہ سے نص کے حکم میں کوئی تغیر نہیں ہوا۔

وَاَمَّا رُكْنُهٗ فَمَا جُعِلَ عَلَمًا عَلٰے حُكْمِ النَّصِّ مِمَّا اشْتَمَلَ عَلَيْهِ النَّصُّ وَجُعِلَ الْفَرْعُ نَظِيْرًا لَّهٗ فِيْ حُكْمِهٖ بِوُجُوْدِهٖ فِيْهِ وَهُوَ الْوَصْفُ الصَّالِحُ الْمُعَدَّلُ بِظُهُوْرِ

اَثَرِہٖ فی جِنْسِ الْحُکْمِ الْمُعَلَّلِ بِهٖ وَنَعْنِی بِصَلَاحِ الْوَصْفِ مُلَايَمَتَهٗ وَهُوَ يَكُوْنَ عَلٰی مُوَافَقَةِ الْعِلَلِ الْمَنْقُوْلَةِ عَنْ رَسُوْلِ االلّٰهِ صَلَّی االلّٰه عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَعَنِ السَّلَفِ كَقَوْلِنَا فِی الثَّيِّبِ الصَّغِيْرَةِ اِنَّهَا تُزَوَّجُ كَرْهًا لِاَنَّهَا صَغِيْرَةٌ فَاَشْبَهَتِ الْبِكْرَ فَهٰذَا تَعْلِيْلٌ بِوَصْفٍ مُلَايِمٍ لِاَنَّ الصِّغَرَ مُؤَثِّرٌ فِیْ وِلَايَةِ الْمَنَاكِحِ لِمَا يَتَّصِلُ بِهٖ مِنَ الْعَجْزِ تَاثِيْرَ الطَّوَافَ لِمَا يَتَّصِلُ بِهٖ مِنَ الضَّرُوْرَةِ فِیْ الْحُكْمِ الْمُعَلَّلِ بِهٖ فِیْ قَوْلِهٖ عَلَيْهِ السَّلَامُ اَلْهِرَّةُ لَيْسَتْ بِنَجِسَةٍ اِنَّمَا هِیَ مِنَ الطَّوَّافِيْنَ وَالطَّوَّافَاتِ عَلَيْكُمْ وَلَا يَصِحُّ الْعَمَلُ بِالْوَصْفِ قَبْلَ الْمُلَايَمَةِ لِاَنَّهٗ اَمْرٌ شَرْعِیٌّ

ترجمہ:۔ اور بہر حال قیاس کا رکن وہ چیز ہے جس کو نص کے حکم کی علامت قرار دیا گیا ہو، اور وہ علامت ان چیزوں میں سے ہو جس پر نص مشتمل ہو، اور فرع کو اصل کی نظیر قرار دیا گیا ہو اصل کا حکم ثابت کرنے میں، اصل کی علامت کے فرع میں پائے جانے کی وجہ سے، اور یہ (جس کو علامت قرار دیا گیا ہے) وہ وصف ہے جو صالح ہو، مُعَدَّل ہو وصف کا اثر ظاہر ہونے کی وجہ سے حکمِ مُعلَّلْ بہ کے ہم جنس حکم میں اور صلاح وصف سے ہم مراد لیتے ہیں وصف کا حکم کے موافق ہونا، اور وہ یہ ہے کہ وصف ان علتوں کے موافق ہو جو رسول اللہ ﷺ اور سلف سے منقول ہیں، جیسے ہمارا قول ثیبہ صغیرہ کے بارے میں کہ جبراً اس کا نکاح کیا جائے گا، اس لئے کہ وہ صغیرہ ہے تو وہ باکرہ کے مشابہ ہوگئی، پس یہ تعلیل ہے ایسے وصف کے ساتھ جو حکم کے موافق ہے، اس لئے کہ صغر ولا یتِ نکاح میں مؤثر ہے، اس لئے کہ اس کے ساتھ عجز متصل ہے، (سورِ ہرہ میں) طواف کی تاثیر کے مثل، کیونکہ اس کے ساتھ ضرورت متصل ہے اس حکم میں جس کو طواف کے ساتھ معلل کیا گیا ہے آپ کے ارشاد الهرة ليست بنجسة انما هی من الطوافين والطوافات عليكم میں، اور وصف کے حکم کے موافق ہونے سے پہلے وصف پر عمل صحیح نہیں ہے اس لئے کہ وصف امر شرعی ہے۔

تشریح:۔ مصنف علیہ الرحمۃ قیاس کے رکن کو بیان فرمارہے ہیں کہ قیاس کا رکن وہ وصفِ جامع ہے اصل اور فرع کے درمیان جس کو نص یعنی اصل کے حکم پر علامت قرار دیا گیا ہو، اور وہ وصف ایسا ہو کہ جس پر نص مشتمل ہو، نص کا اُس وصف پر مشتمل ہونا چاہے صراحۃً ہو جیسے الهرة ليست بنجسة لا نها من الطوفين والطوافات عليكم ـــ اس میں نص کا حکم بلی کے جھوٹے کا ناپاک نہ ہونا ہے اور اس کی علت طواف یعنی کثرت سے آمد ورفت ہے، تو یہ نص صراحۃً علت پر مشتمل ہے کیونکہ حدیث میں خود جملہ ہے فانه من الطوافين، یا اشارۃً مشتمل ہو جیسے لا تبيعو

الطعام بالطعام الاسواء بسواء اس میں نص کا حکم طعام کو طعام کے بدلہ کمی بیشی سے بیچنا جائز نہ ہونا ہے، اور اس کی علت قدر وجنس ہے، مگر یہ نص اس علت پر صراحۃً مشتمل نہیں ہے بلکہ اشارۃً مشتمل ہے، وہ اس طرح کہ سواء بسواء فرمایا اور برابری بغیر کیل کے نہیں ہوتی ہے، پس اس سے علت نکلی قدر اور طعام کا طعام سے مقابلہ ہے یہ دلیل ہے جنس کے علت ہونے کی تو علت قدر اور جنس ہوئی، غرض رکنِ قیاس وہ وصف ہے جس کو اصل کے حکم پر علامت قرار دیا گیا ہو اور یہ وصف فرع میں بھی ہے اس لئے فرع کو بھی حکم میں اصل کی نظیر بنایا گیا ہو، یعنی اصل کا حکم فرع میں بھی متعدی کیا گیا ہو،۔۔۔ اس سے یہ بات مفہوم ہوئی کہ قیاس کے چار رکن ہیں (۱) اصل یعنی مقیس علیہ (۲) فرع یعنی مقیس (۳) حکم (۴) اور وصفِ جامع، ان میں چونکہ وصف جامع بنیادی رکن ہے، اس لئے مصنف نے صرف اسی کا ذکر کیا،۔۔۔ مصنف نے علت کو علامت سے تعبیر کیا جس کے لئے لفظ لائے عَلَمًا اس لئے کہ احکام شرعیہ کی علتیں محض علامت اور نشانیاں ہیں، مُثبِتِ احکام نہیں ہیں، مثبت درحقیقت اللہ تعالیٰ ہیں۔

وهو الوصف الصالح:- مصنف علیہ الرحمۃ فرماتے ہیں کہ وصف میں دو باتیں پایا جانا ضروری ہے (۱) پہلی بات یہ کہ وہ وصفِ صالح ہو یعنی وصف میں یہ صلاحیت ہو کہ حکم کو اس کی طرف منسوب کیا جاسکے (۲) وصف مُعَدَّل ہو یعنی وصف کی عدالت ثابت ہو، پہلی شرط قیاس پر جوازِ عمل کے لئے ہے اور شرطِ ثانی قیاس پر وجوبِ عمل کے لئے ہے، مثل شاہد کے کہ اس میں اہلیت وعدالت شرط ہے، اس میں اہلیت ہے تو اس کی گواہی پر عمل جائز ہے اور اہلیت کے ساتھ عدالت بھی ہے تو شہادت پر عمل واجب ہے، اسی طرح یہاں ہے، وصف صالح ہے تو قیاس پر عمل جائز ہے اور اگر مُعَدَّل ہے تو قیاس پر عمل واجب ہے۔

مصنف علیہ الرحمۃ مُعَدَّل کے معنی بیان کررہے ہیں کہ مُعَدَّل وہ ہے جس کی عدالت ثابت ہو اور عدالت سے مراد تاثیر ہے یعنی اس وصف کی تاثیر ثابت ہوچکی ہو، پھر تاثیر چار قسم کی ہیں (۱) عین وصف کا اثر عینِ حکم میں ظاہر ہو جیسے سور ہرہ کا ناپاک نہ ہونا حکم ہے اور طواف علت ہے، تو بعینہٖ اس وصف کا اثر بعینہٖ اس حکم میں ظاہر ہوا، یہ پہلی قسم متفق علیہ ہے، امام شافعی علیہ الرحمۃ کے نزدیک تاثیر اسی میں منحصر ہے، باقی تین قسموں میں ان کے نزدیک تاثیر کا اعتبار نہیں ہے، (۲) عینِ وصف کا اثر جنس حکم میں ظاہر ہو یعنی عینِ وصف جنسِ حکم کی علت ہو جیسے صِغَر ولایتِ مال کی علت ہے احناف وشوافع کے نزدیک اور ولایتِ مال کا ہم جنس ہے ولایتِ نکاح، تو صغر کو ولایتِ نکاح کے لئے بھی علت قرار دیا یعنی عینِ علت کو جنسِ حکم کے لئے علت بنایا۔ (۳) جنسِ وصف کا اثر عینِ حکم میں ظاہر ہو یعنی جنسِ وصف کو عینِ حکم کی علت قرار دیں جیسے جنون اسقاطِ صلوۃ کے لئے علت ہے نص سے، اور اغماء جنون کا ہم جنس ہے، تو اغماء کو بھی اسقاطِ صلوۃ کی علت بنادیا یعنی جنسِ وصف کو عینِ حکم کی علت بنایا۔ (۴) جنسِ وصف کا اثر جنسِ حکم میں ظاہر ہو یعنی

جنسِ وصف کو جنسِ حکم کی علت بنایا جائے جیسے مشقتِ سفر دو رکعت کے سقوط کی علت ہے، نص سے، اور مشقت حیض کے ہم جنس ہے اور دو رکعت کا سقوط پوری نماز کے سقوط کے ہم جنس ہے تو اس مجانست کی وجہ سے حیض کو پوری نماز کے سقوط کے لئے علت قرار دینا درست ہے، تو یہاں جنسِ وصف جنسِ حکم کی علت بنا، تو ان چاروں قسموں میں وصف کی تاثیر ظاہر ہو رہی ہے۔

ونعنی بصلاح الوصف- وصف کے صالح ہونے سے یہ مراد ہے کہ وہ وصف حکم کے موافق اور مناسب ہو، اور حکم کو اس وصف کی طرف منسوب کرنا صحیح ہو، جیسے دو کافر میاں بیوی میں سے ایک نے اسلام قبول کر لیا، تو دونوں میں فُرقت ہو جائے گی مگر اس کا سبب کیا؟ امام شافعی علیہ الرحمۃ کہتے ہیں کہ اس کا سبب دو میں سے ایک کا اسلام ہے، اسلام کی وجہ سے فرقت ہو گئی ـــ مگر احناف کہتے ہیں کہ اسلام سبب نہیں بلکہ دوسرے کا اسلام قبول کرنے سے انکار یہ سبب ہے فرقت کا، کیونکہ فرقت حکم ہے، اسلام اس کا سبب بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا ہے، کیونکہ اسلام تو حقوق کی محافظت کے لئے آیا ہے نہ کہ فرقت کے لئے۔

بہر حال وصف حکم کے موافق ہو یعنی وہ وصف ان علتوں کے موافق ہو جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم اور سلف سے منقول ہوں اگر موافق ہے تو وہ وصف صالح کہا جائے گا ـــ جیسے ولایتِ نکاح کی علت احناف کے نزدیک صِغَر ہے، اور شوافع کے نزدیک بکارت ہے، لہٰذا ہمارے نزدیک صغیرہ پر ولایت ہوگی چاہے باکرہ ہو یا ثیبہ اور امام شافعی علیہ الرحمۃ کے نزدیک باکرہ پر ولایت ہوگی چاہیے صغیرہ ہو یا بالغہ ـــ ہم نے کہا کہ ولی ثیبہ صغیرہ کا جبراً نکاح کر سکتا ہے، کیونکہ صغیرہ ہے، لہٰذا یہ باکرہ صغیرہ کے مشابہ ہو گئی، اور باکرہ صغیرہ میں بالاتفاق ولایت ہے، لہٰذا ثیبہ صغیرہ پر بھی ولایت ہوگی کیونکہ علت صغر ہے، اور صغر ایسا وصف ہے جس کی طرف حکم منسوب ہو سکتا ہے، اس کی تاثیر ہے ولایتِ نکاح میں، اور یہ علت اس علت کے موافق ہے جس کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے بیان کیا ہے، حضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے سورِ ہرہ کے ناپاک نہ ہونے کی علت طواف کو قرار دیا، تو اسی طرح ولایتِ نکاح کی علت صِغر اس کے موافق ہے، کیونکہ دونوں ایک جنس کے تحت داخل ہیں، یعنی جیسے طواف عدمِ نجاست کی علت ضرورت کی وجہ سے ہے، کیونکہ بلی بار بار آنے جانے والی ہے اس سے بچنا مشکل ہے، اس ضرورت کی وجہ سے طواف کو علت قرار دیا، پس اسی طرح صغر بھی ولایت کی علت بن رہا ہے ضرورت کی وجہ سے، اور وہ ضرورت اس عورت کا عاجز اور ناتجربہ کار ہونا ہے، پس یہ علت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی نص میں بیان کردہ علت کے موافق ہو گئی۔

ولا یصح العمل :- مصنف علیہ الرحمۃ کہتے ہیں کہ وصفِ جامع اگر حکم کے موافق نہ ہو تو اس کو علت بنانا درست نہ ہوگا، پھر اس پر عمل نہ کیا جائے گا یعنی نہ اس کو اصل میں علت قرار دیں گے نہ اس کے ذریعہ فرع میں حکم

متعدی کریں گے، کیونکہ وصف امرِ شرعی ہے، کیونکہ ہماری گفتگوان عللِ شرعیہ سے ہیں جو مُثبِتِ حکم ہیں، لہٰذا وہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم اور سلف سے منقول علتوں کے موافق ہو، تو اس کو علت قرار دینگے۔

وَاِذَا ثَبَتَ الْمُلَايَمَةُ لَمْ يَجِبُ الْعَمَلُ بِهٖ اِلَّا بَعْدَ الْعَدَالَةِ عِنْدَنَا وَهِيَ الْاَثَرُ لِاَنَّهٗ يَحْتَمِلُ الرَّدَّ مَعَ قِيَامِ الْمُلَايَمَةِ فَيُتَعَرَّفُ صِحَّتُهٗ بِظُهُوْرِ اَثَرِهٖ فِيْ مَوْضِعٍ مِّنَ الْمَوَاضِعِ كَاَثَرِ الصِّغْرِفِيْ وِلَايَةِ الْمَالِ وَهُوَ نَظِيْرُ صِدْقِ الشَّاهِدِ يُتَعَرَّفُ بِظُهُوْرِ اَثَرِ دِيْنِهٖ فِيْ مَنْعِهٖ عَنْ تَعَاطِيْ مَحْظُوْرِ دِيْنِهٖ وَلَمَّا صَارَتِ الْعِلَّةُ عِنْدَنَا عِلَّةً بِالْاَثَرِ قَدَّمْنَا عَلَى الْقِيَاسِ الْاِسْتِحْسَانَ الَّذِيْ هُوَ الْقِيَاسُ الْخَفِيُّ اِذَا قَوِيَ اَثَرُهٗ وَقَدَّمْنَا الْقِيَاسَ لِصِحَّةِ اَثَرِهِ الْبَاطِنِ عَلَى الْاِسْتِحْسَانِ الَّذِيْ ظَهَرَ اَثَرُهٗ وَخَفِيَ فَسَادُهٗ لِاَنَّ الْعِبْرَةَ لِقُوَّةِ الْاَثَرِ وَصِحَّتِهٖ دُوْنَ الظُّهُوْرِ۔

ترجمہ:۔ اور جب موافقت ثابت ہوگئی تو وصف پر عمل کرنا واجب نہ ہوگا ہمارے نزدیک، مگر عدالت کے بعد، اور عدالت وہ اثر ہے، اس لئے کہ وصف موافقت کے قائم ہونے کے باوجود رد کا احتمال رکھتا ہے تو وصف کی صحت پہچانی جائے گی کسی جگہ میں اس کے اثر کے ظاہر ہونے سے، جیسے مال کی ولایت میں صغر کا اثر ہے، اور یہ (ظہور اثر سے وصف کی صحت کا معلوم ہونا) گواہ کا صدق معلوم ہونے کی نظیر ہے، جس کو پہچانا جاتا ہے گواہ کے دین کا اثر ظاہر ہونے سے، اس کو ممنوعِ دینی کے ارتکاب سے روکنے میں، اور ہمارے نزدیک علت جب اثر کی وجہ سے علت ہوتی ہے تو ہم نے قیاس پر مقدم کیا اس استحسان کو جو قیاسِ خفی ہے جبکہ استحسان کا اثر قوی ہو، اور ہم نے قیاس کو مقدم کیا اس کے باطنی اثر کی صحت کی وجہ سے اس استحسان پر جس کا اثر ظاہر ہوا اور اس کا فساد مخفی ہو، اس لئے کہ اعتبار اثر کی قوت اور اس کی صحت کا ہے نہ کہ ظہور کا۔

تشریح:۔ ماقبل میں بتایا گیا کہ وصفِ جامع میں دو باتیں ضروری ہیں، وصف صالح ہو، اور وصف مین عدالت ثابت ہو یعنی تاثیر ظاہر ہو رہی ہو، تاثیر کی چار قسمیں ہیں، جو ماقبل میں گذری، مصنف علیہ الرحمۃ فرماتے ہیں کہ جب وصف میں ملایمت یعنی صلاحیت ثابت ہوجائے یعنی وہ حکم کے موافق ہو، تو اس وصفِ صالح پر ہمارے نزدیک عمل واجب نہیں ہے جب تک اس میں عدالت ثابت نہ ہوجائے، یعنی وصف کے صالح ہونے کے ساتھ اس میں عدالت بھی ہو، تو ہمارے نزدیک عمل واجب ہے، اور امام شافعی علیہ الرحمۃ کہتے ہیں کہ وصف میں موافقت کے بعد وجوب عمل کے لئے اس میں عدالت ضروری نہیں ہے بلکہ اِخالہ ضروری ہے، اور اخالہ کہتے ہیں محض مناسبت کی وجہ سے مقیس

علیہ میں علت کا تعین کر دینا، مجتہد کے دل میں کسی چیز کے علت ہونے کا خیال پیدا ہو جانا اس کے علت بننے کے لئے کافی ہے، عدالت شرط نہیں ہے یعنی امام شافعی علیہ الرحمۃ کے نزدیک یہ ضروری نہیں ہے کہ اس علت کا اثر کسی اور جگہ ظاہر ہو چکا ہو۔۔۔۔اور ہمارے نزدیک موافقت کے بعد عدالت بھی ضروری ہے، یعنی اس علت کا اثر کسی اور جگہ ظاہر ہو چکا ہو، بغیر عدالت کے وصف پر عمل واجب نہیں ہے، کیونکہ موافقت کے پائے جانے کے باوجود وہ وصف شارع کی طرف سے مردود ہونے کا احتمال رکھتا ہے۔۔۔۔اس کی مثال ایسی ہے جیسے گواہ اس میں دو چیزیں ضروری ہیں (۱) اہلیت وصلاحیت (۲) عدالت (دیانت)، گواہ میں پہلی شرط ہے اہلیت وصلاحیت یعنی عاقل، بالغ، آزاد وغیرہ، اور عدالت نہیں ہے تو قاضی اس کی گواہی کو رد کر سکتا ہے، کیونکہ عدالت نہیں ہے وہ فاسق ہے ۔۔۔۔لہٰذا قبل العدالۃ وصفِ جامع میں عمل واجب نہیں ہے۔

فیتعرف صحته:- وصف میں عدالت کا پتہ اس طرح چلے گا کہ نص یا اجماع سے اس وصف کا اثر کسی اور جگہ بھی ظاہر ہوا ہے، تو اس وصف میں عدالت ثابت ہو جائے گی، لہٰذا عمل واجب ہوگا جیسے مال کی ولایت میں صغر کا اثر ہے یعنی صغر کی وجہ سے مالی تصرف کا حق شریعت نے ولی کو دیدیا، کیونکہ بچہ بوجہ صغر مالی تصرف سے عاجز ہے، اس لئے ولی کو حقِ تصرف اور حقِ ولایت شریعت نے دیا یہ مسئلہ اجماع سے ثابت ہے،۔۔۔اور صغر کی وجہ سے جیسے مالی تصرف سے عجز ہے ایسے ہی صغیر اپنے نفس میں تصرف سے بھی عاجز ہے، لہٰذا اس علتِ صغر کی وجہ سے ولایت فی النفس یعنی ولایتِ نکاح بھی ثابت ہو جائے گی،۔۔۔پس ولایتِ نکاح کے لئے ہم نے صغر کو علت بنایا کیونکہ یہ ایسی علت ہے جس کا اثر اور جگہ ظاہر ہو چکا ہے، چونکہ اجماع سے اس کا ولایتِ مال میں علت ہونا ثابت ہو چکا ہے۔

وهو نظير صدق الشاهد:- وصف کی صحت معلوم ہوگی اس کے اثر کے ظاہر ہونے سے، اس کی نظیر یہ ہے جیسے گواہ، اس کی اہلیت ثابت ہونے کے بعد اس کا صدق وعدل اس کے دینی اثر کے ظاہر ہونے سے معلوم ہوگا، اس طرح کہ وہ معاصی اور کبائر سے بچتا ہے، اب اس کی شہادت قبول کرنا واجب ہے، اسی طرح وصف کے لئے حکم کی علت بننے میں اس کی صلاحیت ثابت ہونے کے بعد اس کی عدالت تاثیر سے معلوم ہوگی یعنی اس کا اثر کسی جگہ میں نص اور اجماع سے ظاہر ہو چکا ہو، پھر وصف پر عمل واجب ہوگا یعنی اس کو حکم کی علت بنایا جائے گا۔

ولما صارت العلة:- استحسان کہتے ہیں قیاس خفی کو، امام ابوحنیفہ علیہ الرحمۃ استحسان کے قائل ہیں، اسی لئے احناف کبھی قیاس کو چھوڑ دیتے ہیں، اور استحسان پر عمل کرتے ہیں، معترض اعتراض کرتا ہے کہ ادلۂ شرع تو چار ہیں، یہ پانچویں دلیل استحسان آپ کہاں سے لائے؟ دوسری بات یہ کہ آپ استحسان کے مقابلہ میں قیاس کو چھوڑ دیتے ہیں، اس کا مطلب ہوا دلیل شرعی کو چھوڑ کر غیر شرعی دلیل پر عمل کرنا یہ کیسے درست ہوگا؟

اس کا جواب یہ ہے کہ استحسان کوئی نئی چیز نہیں، قیاس ہی کی قسم ہے، بس اتنا فرق ہے کہ قیاس، جلی ہے اور استحسان قیاسِ خفی ہے، جب دونوں قیاس ہی کی قسمیں ہیں تو رہا یہ سوال کہ کہاں کس کو ترجیح ہوگی — تو اس میں ضابطہ یہ ہے کہ جہاں جس کی تاثیر قوی اور مضبوط ہوگی وہاں اس کو ترجیح دیں گے، لہٰذا جہاں استحسان کی تاثیر قوی ہوگی وہاں استحسان مقدم ہوگا، اور جہاں قیاس کی تاثیر قوی ہوگی وہاں قیاس مقدم ہوگا، کیونکہ اثر کی قوت وصحت کا اعتبار ہے نہ کہ اس کے ظہور کا، یعنی اثر کے ظاہر اور خفی ہونے کا اعتبار نہیں ہے، بلکہ اثر کے قوی اور مضبوط ہونے کا اعتبار ہے، کیونکہ بعض دفعہ ایک چیز ظاہر ہوتی ہے مگر اس کا اثر ضعیف ہوتا ہے، اور ایک چیز مخفی ہوتی ہے مگر اس کا اثر قوی ہوتا ہے، جیسے دنیا اگر چہ ظاہر ہے مگر اس کا اثر فنا ہونا ہے جو ضعیف ہے، اور آخرت مخفی ہے باطن ہے، مگر اس کا اثر بقا ہے جو قوی ہے، لہٰذا قوی کو ضعیف پر ترجیح دیں گے، ظاہر اور خفی ہونا نہ دیکھیں گے، کیونکہ علت کا علت ہونا اثر اور تاثیر ہی کی وجہ سے ہوتا ہے۔

وَبَيَانُ الثَّانِيْ فِيْ مَنْ تَلَا آيَةَ السَّجْدَةِ فِيْ صَلٰوتِهٖ اَنَّهٗ يَرْكَعُ بِهَا قِيَاسًا لِاَنَّ النَّصَّ قَدْ وَرَدَ بِهٖ قَالَ اللّٰه تَعَالٰى "وَخَرَّ رَاكِعًا وَّاَنَابَ" وَفِي الْاِسْتِحْسَانِ لَا يُجْزِيْهِ لِاَنَّ الشَّرْعَ اَمَرَنَا بِالسَّجُوْدِ وَالرُّكُوْعُ خِلَافُهٗ كَسُجُوْدِ الصَّلٰوةِ فَهٰذَا اَثَرٌ ظَاهِرٌ فَاَمَّا وَجْهُ الْقِيَاسِ فَمَجَازٌ مَحْضٌ لٰكِنَّ الْقِيَاسَ اَوْلٰى بِاَثَرِهِ الْبَاطِنِ بَيَانُهٗ اَنَّ السُّجُوْدَ عِنْدَ التِّلَاوَةِ لَمْ يُشْرَعْ قُرْبَةً مَقْصُوْدَةً حَتّٰى لَا يَلْزَمَ بِالنَّذْرِ وَاِنَّمَا الْمَقْصُوْدُ مُجَرَّدُ مَا يَصْلُحُ تَوَاضُعًا وَالرُّكُوْعُ فِي الصَّلٰوةِ يَعْمَلُ هٰذَا الْعَمَلَ بِخِلَافِ سُجُوْدِ الصَّلٰوةِ وَالرُّكُوْعِ فِيْ غَيْرِهَا فَصَارَ الْاَثَرُ الْخَفِيُّ مَعَ الْفَسَادِ الظَّاهِرِ اَوْلٰى مِنَ الْاَثَرِ الظَّاهِرِ مَعَ الْفَسَادِ الْخَفِيِّ وَهٰذَا قِسْمٌ عَزَّ وُجُوْدُهٗ وَاَمَّا الْقِسْمُ الْاَوَّلُ فَاَكْثَرُ مِنْ اَنْ يُّحْصٰى

ترجمہ:۔ اور ثانی (جب قیاس مقدم ہو) کا بیان اس شخص کے بارے میں ہے جس نے اپنی نماز میں آیتِ سجدہ تلاوت کی کہ وہ تلاوت کی وجہ سے قیاساً رکوع کر سکتا ہے، اس لئے کہ نص (سجدہ کے معنی کے لئے) رکوع سے وارد ہوئی ہے، اللہ تعالیٰ نے فرمایا وخر راکعا وانات، اور استحسان میں اس کو رکوع کافی نہ ہوگا، اس لئے کہ شریعت نے ہم کو سجدہ کا حکم دیا ہے اور رکوع اس کے خلاف ہے، جیسے نماز کا سجدہ، پس یہ ظاہری اثر ہے، پس بہر حال قیاس کی وجہ تو وہ مجازِ محض ہے، لیکن قیاس اولی ہے اپنے باطنی اثر کی وجہ سے، اور اثر باطن کا بیان یہ ہے کہ تلاوت کے وقت سجدہ

قربتِ مقصودہ بن کر مشروع نہیں ہوا ہے، یہاں تک کہ وہ نذر سے لازم نہیں ہوتا ہے، اور مقصودِ محض وہ چیز ہے جو تواضع کی صلاحیت رکھے، اور نماز کا رکوع یہ کام کرتا ہے برخلاف نماز کے سجدہ کے، اور نماز کے علاوہ کے رکوع کے، پس اثرِ خفی فسادِ ظاہر کے ساتھ اس اثرِ ظاہر سے اولی ہے جو فسادِ خفی کے ساتھ ہے، اور یہ قسم ایسی ہے جس کا وجود کم ہے، اور بہرحال پہلی قسم تو وہ شمار سے زیادہ ہے۔

تشریح:۔ ماقبل میں استحسان کو قیاس پر مقدم کرنا بیان کر چکے، یہاں قسمِ ثانی یعنی قیاس کو استحسان پر مقدم کرنا بیان کررہے ہیں، جس کی تقریر یہ ہے کہ کسی نے نماز میں آیتِ سجدہ تلاوت کی اور رکوع میں سجدۂ تلاوت ادا کرنے کی نیت کی، تو قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ رکوع میں سجدۂ تلاوت ادا ہوجائے گا اور استحسان کا تقاضا یہ ہے کہ ادا نہ ہوگا۔۔۔ قیاس کی دلیل یہ ہے کہ رکوع اور سجدہ دونوں خضوع کے معنی میں ایک دوسرے کے مشابہ ہیں، یعنی دونوں میں خضوع اور تواضع کے معنی ہیں، اسی لئے قران میں سجدہ کو رکوع سے تعبیر کیا گیا ہے جیسے وخرراکعا واناب - یہاں داؤد علیہ السلام کے سجدہ کو رکوع سے تعبیر کیا، خر کے معنی زمین پر گرنا، یہ دلیل ہے کہ رکوع سے مراد سجدہ ہے، لہٰذا جب رکوع اور سجدہ دونوں ایک دوسرے کے مشابہ ہیں، تو رکوع میں بھی سجدۂ تلاوت ادا ہوجائے گا۔۔۔ اور استحسان کی دلیل یہ ہے کہ شریعت نے ہم کو آیتِ سجدہ کی تلاوت کے وقت سجدہ کا حکم دیا ہے، اور سجدہ کی حقیقت اور ہے، رکوع کی حقیقت اور ہے، لہٰذا رکوع سجدہ کے قائم مقام نہیں ہوسکتا ہے، اسی لئے نماز کا سجدہ رکوع سے اور نماز کا رکوع سجدہ سے ادا نہیں ہوتا ہے، حالانکہ نماز کا سجدہ رکوع سے زیادہ قریب ہے بہ نسبت سجدۂ تلاوت کے، پس جب نماز کے رکوع سے نماز کا سجدہ ادا نہیں ہوتا تو سجدۂ تلاوت بھی رکوع سے ادا نہ ہوگا۔

فھذا اثر ظاھر:- یہ قیاس اور استحسان کا ظاہری اثر ہے، استحسان میں جو بتایا کہ رکوع اور سجدہ دونوں الگ الگ چیزیں ہیں، لہٰذا دونوں ایک دوسرے کے قائم مقام نہیں ہوسکتے۔۔۔ یہ ظاہر نظر کے اعتبار سے بہت عمدہ معلوم ہورہا ہے مگر اس کا باطنی اثر اس میں فساد ہے، پس استحسان میں ظاہر کے عمدہ اور باطن میں فساد کی وجہ سے اس کو قیاس کے مقابلہ میں مرجوح قرار دیا، کیونکہ قیاس ظاہری نظر میں ضعیف ہے۔۔۔ وہ اس طرح کہ قیاس کی بنیاد مجاز پر رکھی گئی ہے، کیونکہ قران میں سجدہ کو رکوع جو کہا ہے وہ مجازاً کہا ہے، اور مجاز حقیقت کے مقابلہ میں ضعیف ہوتا ہے، تو قیاس کی بناء مجاز پر ہے، اس لئے ظاہراً یہ ضعیف ہے اور استحسان کی بنا حقیقت پر ہے اس لئے استحسان ظاہراً عمدہ ہے۔۔۔ لیکن دقیق نظر سے باطنی اثر دیکھیں گے تو قیاس عمدہ اور استحسان ضعیف ہے وہ کس طرح؟ اس کو اگلی عبارت میں بیان کررہے ہیں۔

بیانہ ان السجود:- قیاس کے باطنی اثر کو بیان کررہے ہیں کہ سجدۂ تلاوت قربتِ غیر مقصودہ ہے، جس

کا مقصد تعظیم ہے، اسی لئے نذر ماننے سے سجدۂ تلاوت لازم نہیں ہوتا ہے، اگر قربتِ مقصودہ ہوتا تو نذر سے لازم ہوجاتا، معلوم ہوا کہ سجدۂ تلاوت قربتِ مقصودہ نہیں ہے، پھر اس کی مشروعیت کیوں ہوئی؟ سجدۂ تلاوت سے مقصود تعظیم اور تواضع کا اظہار ہے تاکہ مطیع، فرمانبردار کا سرکش، نافرمان سے امتیاز ہوجائے، جیسے قران میں بہت سی آیات سجدہ کی ہیں جیسے واللّٰہ یسجد من فی السموات والارض طوعاً وکرھاً وغیرہ یہاں تواضع ہی مقصود ہے — لہٰذا جب سجدۂ تلاوت کا مقصد تعظیم وتواضع ہے تو یہ کام نماز کے رکوع سے بھی ہوجائے گا — یہ قیاس کا باطنی اثر ہے جو بہت قوی ہے۔

استحسان کا باطنی اثر یہ ہے کہ اس میں سجدۂ تلاوت کو سجدۂ نماز پر قیاس کرکے یوں کہا گیا ہے کہ جس طرح نماز کا سجدہ رکوع سے ادا نہیں ہوتا ہے، سجدۂ تلاوت بھی رکوع سے ادا نہ ہوگا، اسی طرح نماز کے باہر کے رکوع سے سجدۂ تلاوت ادا نہیں ہوتا ہے، تو نماز کے رکوع سے بھی ادا نہ ہوگا، — یہ استحسان کا باطنی اثر ہے مگر یہ ضعیف اور فاسد ہے کیونکہ نماز کا سجدہ قربتِ مقصودہ ہے، اور سجدۂ تلاوت قربت غیر مقصودہ ہے، تو قیاس صحیح نہیں ہے کہ نماز کا سجدہ جیسے رکوع سے ادا نہیں ہوتا، سجدۂ تلاوت بھی ادا نہ ہوگا — اسی طرح نماز کا رکوع عبادت ہے اور نماز کے باہر کا رکوع عبادت نہیں ہے، اور سجدۂ تلاوت جس رکوع سے ادا ہوگا اس کا عبادت ہونا شرط ہے پس یہ قیاس بھی درست نہیں ہے۔

خلاصۂ کلام یہ کہ قیاس کا ظاہری اثر (بناء علی القیاس) اگر چہ ضعیف ہے — مگر اس کا باطنی اثر (یعنی تعظیم وتواضع کا مقصود ہونا اور اس کا رکوع سے حاصل ہونا) قوی اور مضبوط ہے، — اور استحسان کا ظاہری اثر (حقیقت پر عمل) اگر چہ قوی ہے — مگر اس کا باطنی اثر (قربتِ غیر مقصودہ مثل سجدۂ تلاوت کو قربتِ مقصودہ مثل سجدۃ صلوۃ پر قیاس) ضعیف اور فاسد ہے پس قیاس پر عمل کرنا جس کا مخفی اور باطنی اثر قوی ہے اگر چہ ظاہری اثر میں فساد ہے یہ زیادہ اولی ہے اس استحسان پر عمل کرنے سے جس کا ظاہری اثر قوی ہے، اور باطنی اثر ضعیف اور فاسد ہے، لہٰذا یہاں قیاس کو استحسان پر ترجیح دی۔

مصنف علیہ الرحمۃ کہتے ہیں کہ یہ قسم جو ابھی بیان ہوئی یعنی قیاس کو استحسان پر مقدم کرنا بہ نسبت پہلی قسم (استحسان کو قیاس پر مقدم کرنے) کے قلیل الوجود ہیں، اور قسم اول کی مثالیں انگنت ہیں۔

ثُمَّ الْمُسْتَحْسَنُ بِالْقِيَاسِ الْخَفِيِّ يَصِحُّ تَعْدِيَتُهٗ بِخِلَافِ الْمُسْتَحْسَنِ بِالْاَثَرِ اَوِالْاِجْمَاعِ اَوِ الضَّرُوْرَةِ كَا لسَّلَمِ وَالْاِسْتِصْنَاعِ وَتَطْهِيْرِالْحِيَاضِ وَالْاٰبَارِ وَالْاَوَانِيْ اَلَا تَرٰى اَنَّ الْاِخْتِلَافَ فِى الثَّمَنِ قَبْلَ قَبْضِ الْمَبِيْعِ لَا يُوْجِبُ يَمِيْنَ

الْبَائِعِ قِيَاسًا لِاَنَّهٗ هُوَ الْمُدَّعِيْ وَيُوْجِبُهٗ اِسْتِحْسَانًا لِاَنَّهٗ يُنْكِرُ تَسْلِيْمَ الْمَبِيْعِ بِمَا اِدَّعَاهُ الْمُشْتَرِيْ ثَمَنًا وَهٰذَا حُكْمٌ تَعَدّٰى اِلَى الْوَارِثَيْنِ وَاِلَى الْاِجَارَةِ فَاَمَّا بَعْدَ الْقَبْضِ فَلَمْ يَجِبْ بِهٖ يَمِيْنُ الْبَائِعِ اِلَّا بِالْاَثَرِ بِخِلَافِ الْقِيَاسِ عِنْدَ اَبِيْ حَنِيْفَةَ وَاَبِيْ يُوْسُفَ فَلَمْ يَصِحَّ تَعْدِيَتُهٗ

ترجمہ:۔ پھر جو حکم مستحسن ہے قیاس خفی کی وجہ سے اس کا تعدیہ صحیح ہے برخلاف اس حکم کے جو مستحسن ہے نص یا اجماع یا ضرورت کی وجہ سے، جیسے بیع سلم اور استصناع اور حوضوں اور کنوؤں اور برتنوں کا پاک کرنا، کیا تو نہیں دیکھتا ہے کہ بیع کے قبضہ سے پہلے ثمن میں اختلاف قیاساً بائع پر قسم واجب نہیں کرتا ہے، اس لئے کہ وہ مدعی ہے، اور یہ اختلاف استحساناً بائع پر قسم واجب کرتا ہے اس لئے کہ بائع مبیع کی تسلیم کا انکار کرتا ہے اس ثمن کے بدلہ جس کا مشتری دعوی کرتا ہے اور یہ ایسا حکم ہے جو وارثین اور اجارہ کی طرف متعدی ہوگا، پس بہرحال قبضہ کے بعد اختلاف کی وجہ سے بائع کی قسم واجب نہیں ہوتی ہے مگر خلاف قیاس صرف اثر (نص) سے امام ابوحنیفہ اور امام ابو یوسف کے نزدیک، تو اس کا تعدیہ صحیح نہیں ہے۔

تشریح:۔ استحسان ایسی دلیل کو کہتے ہیں جو قیاسِ جلی کے معارض ہوتی ہے، قیاسِ جلی کے معارض کبھی نص ہوتی جس کو مصنف علیہ الرحمۃ نے اثر سے تعبیر کیا ہے، جب نص معارض ہو تو اس سے جو حکم ثابت ہوگا اس کو کہیں گے یہ حکم استحسان بالنص سے ثابت ہے، --- اور کبھی قیاس جلی کے معارض اجماع ہوتا ہے، تو اس کو استحسان بالاجماع کہتے ہیں، --- اور کبھی ضرورت قیاس جلی کے معارض ہوتی ہے اس کو استحسان بالضرورۃ کہتے ہیں، --- اور کبھی قیاس خفی معارض ہوتا ہے تو اس کو استحسان بالقیاس کہتے ہیں۔

غرض حکمِ شرعی کا ثبوت جیسے قیاسِ جلی سے ہوتا ہے، ایسے ہی اس کے معارض چار دلیلیں اور ہیں، (۱) استحسان بالنص (۲) استحسان بالاجماع (۳) استحسان بالضرورۃ (۴) استحسان بالقیاس۔

اب مصنف علیہ الرحمۃ اس عبارت میں یہ بیان کرنا چاہتے ہیں کہ مذکورہ دلائل سے جو حکم ثابت ہوتا ہے، اس میں کہاں حکم اپنے مورد پر رہے گا اور کہاں حکم کا اصل سے فرع کی طرف تعدیہ کر سکتے ہیں۔

چنانچہ فرمایا کہ جو حکم قیاس جلی کے مقابلہ میں استحسان بالقیاس سے ثابت ہو، تو اس کا تعدیہ صحیح ہے یعنی اس حکم کی علت نکال کر وہ حکم فرع کی طرف متعدی کر سکتے ہیں، اس پر دوسرے کو قیاس کر سکتے ہیں، اور استحسان بالقیاس کے علاوہ جو باقی تین قسمیں ہیں یعنی استحسان بالنص، استحسان بالاجماع اور استحسان بالضرورۃ - ان تینوں سے جو حکم ثابت

ہوگا وہ اپنے مورد پر رہے گا، اس کا تعدیہ درست نہیں ہے، مصنف علیہ الرحمہ سب کی مثالیں ذکر کررہے ہیں۔

استحسان بالنص کی مثال:- جیسے بیع سَلَم، قیاس جلی کا تقاضا یہ ہے کہ بیع سلم جائز نہ ہو، کیونکہ مبیع معدوم ہوتی ہے مگر خلافِ قیاس نص سے اس کا جواز ثابت ہے، حضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا ''منْ اسلم منكم فَلْيُسْلِمْ فی كيل معلوم''، تم میں سے جو بیع سلم کرے وہ کیل معلوم میں بیع سلم کرے، تو اس کا تعدیہ نہیں ہوتا ہے، لہٰذا بیع سلم پر قیاس کر کے بیع سلم کے علاوہ میں معدوم چیز کی بیع جائز نہ ہوگی۔

استحسان بالاجماع کی مثال:- استصناع یعنی سائز دیکر کوئی چیز بنوانا جیسے موچی کو سائز دیکر چمڑے کے جوتے بنانے کا آڈر دیا اور ثمن بھی طے کردیا، میعاد مقرر ہو یا نہ ہو، قیمت پیشگی دے یا نہ دے — یہاں بھی چونکہ مبیع معدوم ہے اس لئے یہ حکم قیاسِ جلی کے خلاف ہے، البتہ تعامل کی وجہ سے شرعاً جواز ثابت ہے، تو یہ حکم خلافِ قیاس استحسان بالاجماع سے ثابت ہے، اور اس میں بھی تعدیہ درست نہیں ہے، لہٰذا اس پر قیاس کر کے معدوم کی بیع جائز نہ ہوگی۔

استحسان بالضرورۃ کی مثال:- جیسے حوض، کنواں اور برتن ناپاک ہوجائے تو اس کی طہارت کا طریقہ یہ ہے کہ حوض اور کنویں کا پانی نکال دیا جائے اور برتن دھولیا جائے، تو طہارت حاصل ہوجائے گی، کیونکہ اس میں لوگوں کی عام حاجت وضرورت ہے، اور ضرورتِ عامہ کا حکمِ شرعی میں اثر ہوتا ہے، لہٰذا اس کی طہارت کا حکم استحسان بالضرورۃ سے ثابت ہوا — حالانکہ قیاسِ جلی کا تقاضا تو یہ ہے کہ طہارت حاصل نہ ہو، کیونکہ ان چیزوں کو کپڑے کی طرح نچوڑ کر ناپاک اجزاء نکالنا ممکن نہیں ہے، — مگر خلافِ قیاس استحسان بالضرورۃ سے طہارت کا حکم ثابت ہوا، اور اس میں بھی تعدیہ نہیں ہے، لہٰذا اس پر کسی دوسرے کو قیاس نہیں کرسکتے۔

الاتری:- استحسان بالقیاس الخفی کی مثال بیان کررہے ہیں کہ جیسے زید نے اپنا موبائل بیچا اور ابھی موبائل زید ہی کے پاس ہے اور مقدار ثمن میں جھگڑا ہوا، زید کہتا ہے کہ موبائل دو ہزار میں بیچا ہے اور بکر جو مشتری ہے وہ کہتا ہے کہ پندرہ سو میں خریدا ہے — تو ظاہری اعتبار سے زید مدعی ہے اور بکر مُنکِر ہے، کیونکہ زید زیادہ ثمن کا دعوی کرتا ہے اور بکر انکار کرتا ہے، اور قاعدہ ہے البينة على المدعى واليمين على من انكر – تو قیاس جلی کا تقاضا یہ ہے کہ زید سے گواہ طلب کیا جائے اور گواہ نہ ہو تو مشتری (بکر) سے قسم لی جائے۔

اور استحسان اور قیاس خفی کا تقاضا یہ ہے کہ بائع اور مشتری دونوں سے قسم لی جائے، اور بیع کو فسخ کردیا جائے — کیونکہ ظاہری طور پر جیسے بائع مدعی اور مشتری مُنکِر ہے، ایسے ہی غور سے دیکھا جائے تو بائع بھی مُنکِر ہے، کیونکہ مشتری (بکر) دعوی کرتا ہے کہ میں اس موبائل کو پندرہ سو میں لینے کا حق دار ہوں، اور بائع (زید) اس کا مُنکِر ہے، معلوم ہوا کہ الگ الگ جہت سے دونوں منکر ہوئے، لہٰذا دونوں پر قسم واجب ہے، اور دونوں کی قسم کے بعد بیع فسخ کردی

جائے گی، --- لہٰذا یہ حکم قیاسِ جلی کے خلاف استحسان بالقیاس الخفی سے ثابت ہوا، اور اس کا تعدیہ درست ہے، لہٰذا ان دونوں کے مرنے کے بعد صورتِ مذکورہ میں ان کے وارثوں کا بھی یہی حکم ہوگا یعنی دونوں قسم کھائیں گے اور بیع فسخ کردی جائے گی، --- اسی طرح یہ حکم اجارہ کی طرف بھی متعدی ہوگا یعنی مُؤجر (اجارہ پر دینے والا) اور مستأجر (اجارہ پر لینے والا) ان دونوں میں مقدارِ اجرت میں اختلاف ہوجائے مستأجر کے اجرت پر لی ہوئی چیز سے نفع اٹھانے سے پہلے، تو دونوں سے قسم لیکر اجارہ فسخ کردیا جائے گا۔

فاما بعد القبض:- اوپر جو بائع اور مشتری کے درمیان اختلاف تھا وہ قبل القبض تھا --- اگر یہ صورت حال بعد القبض ہو، یعنی قبضہ کے بعد بائع اور مشتری کے درمیان مقدارِ ثمن میں اختلاف ہوجائے، تو قیاس جلی کا تقاضا یہی ہے کہ قسم صرف مشتری پر واجب ہے، کیونکہ وہ مُنکِر ہے، اور یہاں بائع کے مُنکِر ہونے کی کوئی صورت نہیں ہے، کیونکہ مبیع کا قبضہ مشتری کرچکا ہے، لہٰذا یہاں قیاسِ خفی سے دونوں سے قسم لینا ثابت نہ ہوگا --- البتہ حکم یہاں بھی یہی ہے کہ دونوں سے قسم لیکر بیع کو فسخ کردیا جائے --- مگر دونوں سے قسم لینے کا حکم یہاں نص سے ثابت ہے، قیاسِ خفی سے نہیں، وہ نص ہے اذا اختلف المتبائعان والسلعة قائمة تحالفا وترادا ط'' لہٰذا یہ حکم استحسان بالنص سے ثابت ہوا، اور اوپر آپ جان چکے ہیں کہ جو حکم استحسان بالنص سے ثابت ہو، اس کا تعدیہ نہیں ہوتا، لہٰذا امام ابوحنیفہ وامام ابو یوسف علیہما الرحمۃ فرماتے ہیں کہ یہ حکم نہ تو بائع اور مشتری کے وارثوں کی طرف متعدی ہوگا اور نہ اجارہ کی طرف متعدی ہوگا۔

البتہ امام محمد علیہ الرحمۃ کے نزدیک دونوں سے قسم لینے کا حکم بعد القبض بھی قیاسِ خفی سے ثابت ہے، جیسے قبل القبض میں اوپر گذرا، پس ان کے نزدیک تعدیہ درست ہے، لہٰذا اس میں بھی یہ حکم وارثوں کی طرف اور اجارہ کی طرف متعدی ہوگا۔

ثُمَّ الْاِسْتِحْسَانُ لَيْسَ مِنْ بَابِ خُصُوْصِ الْعِلَلِ لِاَنَّ الْوَصْفَ لَمْ يَجْعَلْ عِلَّةً فِيْ مُقَابَلَةِ النَّصِّ وَالْاِجْمَاعِ وَالضَّرُوْرَةِ لِاَنَّ فِى الضَّرُوْرَةِ اِجْمَاعًا وَالْاِجْمَاعُ مِثْلُ الْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ وَكَذَا اِذَا عَارَضَهُ اِسْتِحْسَانٌ اَوْجَبَ عَدَمَهُ فَصَارَ عَدَمُ الْحُكْمِ لِعَدَمِ الْعِلَّةِ لَا لِمَانِعٍ مَعَ قِيَامِ الْعِلَّةِ وَكَذَا نَقُوْلُ فِىْ سَائِرِ الْعِلَلِ الْمُؤَثِّرَةِ وَبَيَانُ ذٰلِكَ فِىْ قَوْلِنَا فِى الصَّائِمِ اِذَا صُبَّ الْمَاءُ فِى حَلْقِهٖ اَنَّهُ يَفْسُدُ صَوْمُهٗ لِفَوَاتِ رُكْنِ الصَّوْمِ وَلَزِمَ عَلَيْهِ النَّاسِىْ فَمَنْ اَجَازَ خُصُوْصَ الْعِلَلِ قَالَ

اِمۡتَنَعَ حُکۡمُ هٰذَا التَّعۡلِیۡلِ ثَمَّهٗ لِمَانِعٍ وَهُوَ الۡاَثَرُ وَقُلۡنَا نَحۡنُ اِنۡعَدَمَ الۡحُکۡمُ لِعَدَمِ هٰذِهِ الۡعِلَّةِ لِاَنَّ فِعۡلَ النَّاسِیۡ مَنۡسُوۡبٌ اِلٰی صَاحِبِ الشَّرۡعِ فَسَقَطَ عَنۡهُ مَعۡنَی الۡجِنَایَةِ وَصَارَ الۡفِعۡلُ عَفۡوًا فَبَقِیَ الصَّوۡمُ لِبَقَاءِ رُکۡنِهٖ لَا لِمَانِعٍ مَعَ فَوَاتِ رُکۡنِهٖ فَالَّذِیۡ جُعِلَ عِنۡدَهُمۡ دَلِیۡلُ الۡخُصُوۡصِ جَعَلۡنَاهُ دَلِیۡلَ الۡعَدَمِ وَهٰذَا اَصۡلُ هٰذَا الۡفَصۡلِ فَاحۡفَظۡهُ وَاَحۡکِمۡهُ فَفِیۡهِ فِقۡهٌ کَثِیۡرٌ وَمَخۡلَصٌ کَبِیۡرٌ

ترجمہ:۔ پھر استحسان تخصیص عِلَل کے قبیل سے نہیں ہے، اس لئے کہ وصف علت نہیں قرار دیا گیا ہے نص اور اجماع اور ضرورت کے مقابلہ میں، اس لئے کہ ضرورت میں اجماع ہے، اور اجماع کتاب وسنت کے مثل ہے، اور اسی طرح جب قیاسِ جلی کو استحسان عارض ہوجائے تو استحسان عدمِ قیاس کو واجب کرے گا، پس حکم کا عدم، علت کے عدم کی وجہ سے ہوگا نہ کہ علت کے قائم ہونے کے باوجود کسی مانع کی وجہ سے، اور اسی طرح کہتے ہیں ہم تمام مؤثر علتوں میں ، اور اس کا بیان ہمارے اس قول میں ہے جو روزہ دار کے بارے میں ہے، جب اس کے حلق میں پانی ڈال دیا گیا کہ اس کا روزہ فاسد ہوجائے گا رکن صوم کے فوت ہوجانے کی وجہ سے، اور اس پر ناسی (کا اعتراض) لازم آئے گا، پس جس نے تخصیصِ علل کو جائز قرار دیا، اس نے کہا کہ یہاں اس تعلیل کا حکم ممتنع ہوگیا ایک مانع کی وجہ سے، اور وہ مانع حدیث ہے، اور ہم نے کہا کہ حکم اس علت کے نہ ہونے کی وجہ سے معدوم ہوا ہے، اس لئے کہ ناسی کا فعل منسوب ہے صاحبِ شرع کی طرف تو ناسی سے جنایت کے معنی ساقط ہوگئے، اور ناسی کا فعل معاف ہوگیا، پس روزہ باقی رہا اپنے رکن کے باقی رہنے کی وجہ سے، نہ کہ رکنِ صوم کے فوت ہونے کے باوجود کسی مانع کی وجہ سے، تو جو چیز ان کے نزدیک دلیلِ خصوص قرار دی گئی ہے ہم نے اس کو دلیلِ عدم قرار دیا ہے، اور یہ (دلیلِ خصوص کو دلیلِ عدم قرار دینا) اس فصل کی بنیاد ہے، پس اس کو یاد کرلو اور اس کو مضبوط کرلو پس اس میں بہت سا فقہ اور بڑا چھٹکارہ ہے۔

تشریح:۔ مصنف علیہ الرحمۃ ایک اختلافی مسئلہ چھیڑ رہے ہیں، جس کا عنوان ہے تخصیصِ علت، یعنی حکم کا علت سے تخلُّف یعنی کیا ایسا ہوسکتا ہے کہ کسی جگہ علت ہو اور حکم کسی مانع کی وجہ سے نہ پایا جائے، بعض مشائخِ احناف، عام معتزلہ، امام مالک علیہ الرحمۃ، امام احمد علیہ الرحمۃ اس کے قائل ہیں، یہ حضرات کہتے ہیں کہ عِلَلِ شرعیہ احکام کے لئے علامات ہوتی ہیں جیسے بادل بارش کی علامت ہے، تو جیسے یہ ہوسکتا ہے کہ بادل ہو اور بارش نہ ہو، ایسے ہی یہ ہوسکتا ہے کہ کسی جگہ علت موجود ہو مگر کسی مانع کی وجہ سے حکم نہ پایا جائے ـــــ عام احناف تخصیص کے جواز کے قائل نہیں ہیں، ان کا کہنا ہے کہ حکم کا تخلُّف بغیر مانع کے تو ظاہر البطلان ہے، مانع کی وجہ سے بھی حکم کا علت سے تخلف باطل ہے، کیونکہ عِلَلِ

شرعیہ احکام شرع کی دلیلیں اور علامات ہوتی ہیں ،لہٰذا جہاں بھی علت ہوگی وہ حکم کو ثابت کرے گی اور حکم کی دلیل ہوگی ،اگر حکم کا علت سے تخلُّف ہوا تو مناقضہ ہوگا یعنی علت چاہے گی کہ حکم ثابت ہو اور تخلف چاہے گا کہ حکم ثابت نہ ہو حالانکہ ایک ساتھ دونوں باتیں ناممکن ہیں ،اس کا نام ہے مناقضہ ،معلوم ہوا کہ مانع کی وجہ سے بھی تخلف باطل ہے۔

معترض کہتا ہے کہ آپ استحسان (قیاسِ خفی) کی وجہ سے قیاسِ جلی کو چھوڑ دیتے ہیں ،تو یہ تخصیصِ علت ہی ہوا ، کیونکہ قیاسِ جلی موجود ہے اور آپ نے اس کو چھوڑ کر استحسان پر عمل کیا ،تو گویا قیاس جلی میں جو علت ہے اس کو ایک مانع (استحسان کے مقابل میں آنے) کی وجہ سے چھوڑ دیا ،اسی کا نام تخصیصِ علت ہے ،مصنف علیہ الرحمۃ اسی کا جواب دے رہے ہیں کہ استحسان تخصیصِ علت کے قبیل سے نہیں ہے ،یعنی ایسا نہیں ہے کہ استحسان کی وجہ سے قیاسِ جلی میں تخصیص ہوئی کیونکہ قیاس میں جو وصف علت ہے ، جب اس کے مقابل میں نص ،اجماع یا ضرورۃ آجائے گی تو قیاس کی علت وہ باقی ہی نہیں رہے گی ، کیونکہ قیاس کے صحیح ہونے کے لئے شرط ہے کہ وہ نص کے مقابلہ میں نہ ہو ، جب اس کے مقابل میں نص ہوگی تو قیاس صحیح نہ ہوگا ،تو اس کی علت باقی نہ رہے گی —— اور نص ،اجماع اور ضرورۃ تینوں ایک درجہ میں ہیں ، کیونکہ ضرورۃ اجماع کے درجہ میں ہے اور اجماع کتاب وسنت کے مثل ہے ،لہٰذا جیسے نص کے مقابلہ میں قیاس صحیح نہیں ہے ،ایسے ہی اجماع اور ضرورۃ کے مقابلہ میں بھی قیاس صحیح نہیں ہوا ،تو اس کی علت بھی نہ رہی لہٰذا تخصیص علت والا اعتراض واقع نہ ہوگا۔

معترض کہتا ہے کہ ان تین چیزوں میں تو آپ کی بات سمجھ میں آگئی کہ نص اجماع اور ضرورۃ کے مقابلہ میں قیاس باقی نہیں رہتا —— لیکن اگر قیاس جلی کے مقابل میں استحسان آجائے تو یہاں تو آپ کو تخصیصِ علت کا قائل ہونا پڑے گا ، کیونکہ یہاں تو دو قیاسوں میں ٹکراؤ ہے ،مصنف اسی بات کو اگلی عبارت میں واضح کر رہے ہیں۔

وکذا اذا عارضہ :- اسی طرح جب استحسان قیاس جلی کے معارض ہوگا تو قیاسِ جلی کا عدم ثابت ہوگا یعنی قیاس جلی باقی ہی نہیں رہے گا کیونکہ استحسان (قیاسِ خفی) قوی التاثیر ہے تو اس کو ترجیح ہوگی ،اور اس کے مقابلہ میں قیاس جلی باقی ہی نہ رہے گا ، نہ اس کی علت باقی رہے گی ،تو عدم حکم عدمِ علت سے ہوا ،یہ نہ کہیں گے کہ علت تو باقی ہے مگر مانع کی وجہ سے حکم نہ پایا گیا ،خلاصہ یہ ہوا کہ استحسان کسی بھی اعتبار سے تخصیصِ علت کے قبیل سے نہیں ہے۔

صاحب حسامی کہتے ہیں کہ جو بات ہم نے استحسان وقیاس میں کہی کہ عدمِ حکم عدمِ علت کی وجہ سے ہوا ،تمام عِللِ مؤثرہ میں ہم یہی بات کہتے ہیں کہ جہاں بھی حکم کا تخلف ہوگا عدمِ علت کی وجہ سے ہوگا۔

وبیان ذلک :- مذکورہ اختلاف پر تفریع پیش کر رہے ہیں کہ اگر کسی روزہ دار کے حلق میں زبردستی پانی ڈال دیا گیا تو اس کا روزہ ٹوٹ گیا ، کیونکہ روزہ کا رکن (امساک) فوت گیا ،—— اس پر اعتراض ہوگا ناسی کا کہ بھول کر اگر

کسی نے کھا پی لیا تو اس کا روزہ نہیں ٹوٹتا ہے، حالانکہ علت پائی گئی روزہ کا رکن یعنی امساک فوت ہوگیا تو روزہ ٹوٹنا چاہیے — تو فریقِ اول جو تخصیصِ علت کا قائل ہے وہ تو کہتا ہے کہ یہاں علت تو پائی گئی (یعنی فواتِ امساک) مگر حکم (فسادِ صوم) ایک مانع کی وجہ سے نہیں پایا گیا، مانع وہ حدیث ہے جس میں فرمایا انما اطعمه اللّٰه وسقاه، اس کو اللہ نے کھلایا پلایا ہے، — ہماری طرف سے جواب یہ ہے کہ ناسی کے روزہ کا عدمِ فساد عدمِ علت کی وجہ سے ہے، ہمارے نزدیک علت یعنی فوات امساک ہوا ہی نہیں، کیونکہ ناسی کا فعل اللہ کی طرف منسوب ہے یعنی اللہ نے اس کو کھلایا پلایا، تو گویا اس نے کھایا پیا ہی نہیں، لہٰذا اس سے جنایت کے معنی ساقط ہوجائیں گے اور اس سے جو کھانے پینے کا فعل ہوا ہے وہ معاف ہوجائے گا، تو روزہ کا رکن باقی ہے، اس لئے روزہ باقی ہے، ایسا نہیں ہے کہ روزہ کا رکن تو فوت ہوگیا مگر مانع کی وجہ سے روزہ نہیں ٹوٹا — الغرض فریقِ اول نے جس چیز کو (حدیث رسول انما اطعمه اللّٰه وسقاه) تخصیصِ علت کی دلیل قرار دیا، اسی چیز کو ہم نے عدمِ علت کی دلیل قرار دیا جس کی وضاحت تشریح میں ہوگئی۔

مصنف علیہ الرحمۃ کہتے ہیں کہ یہ یعنی تخصیص علت کی دلیل کو عدمِ علت کی دلیل قرار دینا، اس فصل کی بنیاد ہے، اس کو یاد کرلو، مضبوط کرلو، اس میں بہت سافقہ ہے اس باب کے بہت سارے مسائل اس اصل پر متفرع ہیں اور اس میں بہت سارے اعتراضات سے چھٹکارا ہے۔

تنبیہ:- مصنف علیہ الرحمۃ نے کتاب میں عِلَل کا بیان کیا ہے اس سے مراد عِلَل مستنبطہ ہیں، عللِ منصوصہ مراد نہیں ہیں، یعنی وہ علتیں مراد ہیں جو ادلۂ اربعہ سے مستنبط ہیں، وہ نہیں جن پر نص وارد ہوتی ہیں، کیونکہ اکثر فقہاء عِلَل منصوصہ میں تخصیص کے قائل ہیں، جیسے زنا حد کی علتِ منصوصہ ہے، سرقہ قطعِ ید کی علتِ منصوصہ ہے، علل منصوصہ میں بعض صورتوں میں علت کے باوجود کسی مانع کی وجہ سے حکم نہیں پایا جاتا جیسے زنا یا سرقہ پایا گیا کسی شبہ کی وجہ سے ثبوت نہ ہوسکا تو باوجود علت کے حکم متحقق نہ ہوگا، غرض عِللِ منصوصہ میں کسی مانع کے سبب حکم کا علت سے تخلف جائز ہے۔ (فیض سبحانی)

وَاَمَّا حُكْمُهٗ فَتَعْدِيَةُ حُكْمِ النَّصِّ اِلٰى مَا لَا نَصَّ فِيْهِ لِيَثْبُتَ فِيْهِ بِغَالِبِ الرَّأْيِ عَلٰى اِحْتِمَالِ الْخَطَأِ فَالتَّعْدِيَةُ حُكْمٌ لَازِمٌ لِلتَّعْلِيْلِ عِنْدَنَا وَعِنْدَ الشَّافِعِيِّ هُوَ صَحِيْحٌ بِدُوْنِ التَّعْدِيَةِ حَتّٰى جَوَّزَ التَّعْلِيْلَ بِالثَّمَنِيَّةِ وَاحْتَجَّ بِاَنَّ هٰذَا لَمَّا كَانَ مِنْ جِنْسِ الْحُجَجِ وَجَبَ اَنْ يَّتَعَلَّقَ بِهِ الْاِيْجَابُ كَسَائِرِ الْحُجَجِ اَلَاتَرٰى اَنَّ دَلَالَةَ كَوْنِ الْوَصْفِ عِلَّةً لَا يَقْتَضِىْ تَعْدِيَتَهٗ بَلْ يُعْرَفُ ذٰلِكَ بِمَعْنًى فِى الْوَصْفِ وَوَجْهُ

قَوْلِنَا اَنَّ دَلِيْلَ الشَّرْعِ لَابُدَّاَنْ يُوْجِبَ عِلْماً اَوْعَمَلًا وَهٰذَا لَايُوْجِبُ عِلْمًا بِلَاخِلَافٍ وَلَايُوْجِبُ عَمَلًا فِى الْمَنْصُوْصِ عَلَيْهِ لِاَنَّهٗ ثَابِتٌ بِالنَّصِّ وَالنَّصُّ فَوْقَ التَّعْلِيْلِ فَلَا يَصِحُّ قَطْعُهٗ عَنْهُ فَلَمْ يَبْقَ لِلتَّعْلِيْلِ حُكْمٌ سِوَى التَّعْدِيَةِ فَاِنْ قِيْلَ التَّعْلِيْلُ بِمَالَايَتَعَدّٰى يُفِيْدُ اِخْتِصَاصَ حُكْمِ النَّصِّ بِهٖ قُلْنَا هٰذَا يَحْصُلُ بِتَرْكِ التَّعْلِيْلِ عَلٰى اَنَّ التَّعْلِيْلَ بِمَالَا يَتَعَدّٰى لَا يَمْنَعُ التَّعْلِيْلَ بِمَايَتَعَدّٰى فَتَبْطُلُ هٰذِهِ الْفَائِدَةُ

ترجمہ:۔ اور بہر حال قیاس کا حکم پس نص کے حکم کو متعدی کرنا ہے اس فرع کی طرف جس میں نص نہ ہو، تا کہ اس میں احتمالِ خطا کے ساتھ غالب رائے سے حکم ثابت ہوجائے، پس ہمارے نزدیک تعدیہ تعلیل کے لئے ایک لازمی حکم ہے، امام شافعیؒ کے نزدیک تعلیل صحیح ہے بغیر تعدیہ کے، یہاں تک کہ انہوں نے ثمنیت کے ساتھ تعلیل کو جائز قرار دیا ہے، اور اس بات سے استدلال کیا ہے کہ یہ تعلیل جب دلائلِ شرعیہ کی جنس سے ہے تو واجب ہے کہ اس تعلیل کے ساتھ حکم کا اثبات متعلق ہو، جیسا کہ تمام دلائلِ شرعیہ، کیا تو نہیں دیکھتا ہے کہ وصف کے علت ہونے کی دلیل اس کے متعدی ہونے کا تقاضا نہیں کرتی ہے، بلکہ تعدیہ وصف میں ایک معنی کی وجہ سے پہچانا جائے گا، اور ہمارے قول کی دلیل یہ ہے کہ دلیلِ شرعی کے لئے ضروری ہے کہ وہ علم یا عمل کو واجب کرے، اور یہ تعلیل علمِ یقینی کو واجب نہیں کرتی بغیر اختلاف کے، اور نہ یہ منصوص علیہ میں عمل کو واجب کرتی ہے، اس لئے کہ وہ (وجوبِ عمل) نص سے ثابت ہے، اور نص تعلیل سے بڑھ کر ہے تو وجوبِ حکم کو نص سے منقطع کرنا صحیح نہ ہوگا، پس تعلیل کے لئے تعدیہ کے علاوہ کوئی حکم باقی نہیں رہا، پس اگر اعتراض کیا جائے کہ تعلیل ایسی علت کے ساتھ جو متعدی نہیں ہے نص کے ساتھ حکمِ نص کو خاص کرنے کا فائدہ دیتی ہے، تو ہم جواب دیں گے کہ یہ اختصاص ترکِ تعلیل سے حاصل ہوجاتا ہے، علاوہ اس بات کے تعلیل ایسی علت کے ساتھ جو متعدی نہیں ہے، نہیں روکتی ہے تعلیل کو ایسی علت کے ساتھ جو متعدی ہے، پس یہ فائدہ باطل ہوجائے گا۔

تشریح:۔ مصنف علیہ الرحمۃ قیاس کا حکم بیان فرمارہے ہیں کہ قیاس کا حکم تعدیہ ہے یعنی اس کا حکم ایسی فرع کی طرف متعدی کرنا جس میں نص یا اجماع وغیرہ ایسی کوئی دلیل نہ ہو جو قیاس سے بڑھ کر ہو، کیونکہ قیاس کی شرطوں میں ہے کہ اس کے مقابل میں کوئی قوی دلیل نہ ہو، پھر اصل سے فرع کی طرف جو حکم متعدی ہوگا وہ غالب رائے سے ہوگا، غالب رائے اس لئے کہا کہ قیاس ادلۂ ظنّیہ میں سے ہے قطعیہ میں سے نہیں ہے، اگر چہ قیاس پر عمل قطعی و یقینی طور پر واجب

ہے، پھر اس میں خطا کا احتمال بھی رہے گا، کیونکہ مجتہد کبھی حق کو پالیتا ہے اور کبھی چوک جاتا ہے۔

بہر حال احناف کے نزدیک تعلیل وقیاس کے لئے تعدیہ ایک لازمی حکم ہے، یعنی اگر تعلیل (قیاس) میں تعدیہ ہے تو قیاس صحیح ہے، ورنہ صحیح نہیں ہے، باطل ہے، احناف کے نزدیک تعلیل اور قیاس دونوں مترادف ہیں، ---امام شافعی علیہ الرحمۃ کہتے ہیں کہ تعلیل بغیر تعدیہ کے بھی درست ہے، شوافع کے نزدیک تعلیل وقیاس میں عموم خصوص مطلق کی نسبت ہے، تعلیل عام ہے، قیاس خاص ہے، تعلیل اس کو کہتے ہیں کہ اس میں اصل کا حکم فرع کی طرف متعدی ہو، اور قیاس کے لئے تعدیہ ضروری نہیں ہے، اور اس میں جو علت ہوگی اس کو قاصرہ کہتے ہیں، تو قیاس علتِ قاصرہ سے بھی درست ہے، تو گویا تعلیل عام ہے، قیاس اس کی ایک قسم ہے۔

حتی جوز التعلیل:- احناف کے نزدیک تعلیل وقیاس کے لئے تعدیہ لازم ہے، اور امام شافعیؒ کے نزدیک تعلیل بغیر تعدیہ کے بھی صحیح ہے، اسی لئے امام شافعی علیہ الرحمۃ نے نقدین میں ثمنیت کو علتِ ربٰو قرار دیا، یہ علتِ قاصرہ ہے، ثمنیت صرف نقدین (سونے چاندی) کے ساتھ خاص ہے، اس کا تعدیہ نہیں ہے، ---اور احناف نے قدر وجنس کو علت قرار دیا، جو متعدی ہوتی ہے۔

امام شافعی علیہ الرحمۃ کی دلیل یہ ہے کہ جس طرح دوسری شرعی حجتوں سے احکام کا اثبات ہوتا ہے، چاہے وہ عام ہوں یا خاص ہوں، اور ان میں تعدیہ شرط نہیں ہے، اسی طرح تعلیل میں بھی تعدیہ شرط نہیں ہے، بلکہ بغیر تعدیہ کے بھی تعلیل سے حکم ثابت ہوجائے گا، کیونکہ وصف کے علت بننے کا مدار موافقت اور عدالت پر ہے، پس جب موافقت اور عدالت یعنی نفس تاثیر موجود ہے تو چاہے اس میں تعدیہ نہ ہو، اس کا علت بننا صحیح ہے، جب یہ حکم کی علت بن جائے گا، تو اس کی تاثیر اس میں ظاہر ہوگی جس میں اس وصف کو علت بنایا گیا ہے، چاہے اور جگہوں پر اس کا ظہور نہ ہو، پس وصف کا علت ہونا اس کے تعدیہ کا تقاضا نہیں کرتا، کیونکہ تعدیہ تو امر آخر ہے جس کا مدار وصف کے علت بننے کے بعد اس کے عموم پر ہے، وصف میں عموم ہے تو تعدیہ ہوگا ورنہ نہیں۔

ووجه قولنا:- احناف کی دلیل یہ ہے تعلیل دلیلِ شرعی ہے، اور دلیل شرعی کا فائدہ یہ ہے کہ اس سے علم یقینی اور عمل واجب ہو، دونوں میں سے کوئی ایک فائدہ ہونا چاہیے، یہاں ہم نے دیکھا تعلیل سے علم یقینی واجب نہیں ہوتا ہے، کیونکہ تعلیل دلیل ظنی ہے جو مفیدِ ظن ہے، اور تعلیل سے عمل بھی واجب نہیں ہوتا ہے، کیونکہ منصوص علیہ میں وجوبِ عمل نص سے ہوتا ہے، کیونکہ نص تعلیل سے بڑھ کر ہے تو وجوب کو نص سے ہٹا کر تعلیل کی طرف منسوب نہیں کر سکتے، ---جب دونوں فائدے تعلیل سے نہیں ہوئے، تو اب سوائے تعدیہ کے کوئی فائدہ باقی نہ رہا، ورنہ تعلیل کا عبث ہونا لازم آئے گا، اس لئے احناف نے تعدیہ کو لازم کر دیا کہ کم از کم تعلیل میں تعدیہ کا فائدہ تو ہو یعنی اس سے

فرع کی طرف حکم کو متعدی کرنا، تاکہ تعلیل کا باطل ہونا لازم نہ آئے، اس لئے تعدیہ کو لازم قرار دیا۔

فان قیل التعلیل :- معترض کہتا ہے کہ تعلیل میں اگر تعدیہ نہ بھی ہو، بلکہ تعلیل علت قاصرہ سے یعنی علتِ غیر متعدیہ سے ہو، تو تعلیل سے یہ فائدہ تو ضرور حاصل ہو جائے گا کہ نص کا حکم اسی نص کے ساتھ خاص ہے، تو نص کے حکم کا نص کے ساتھ خاص ہونا یہ تعلیل سے معلوم ہوا، تو اتنا فائدہ کافی ہے، خواہ مخواہ تعدیہ کے چکر میں پڑ کر کیوں وقت ضائع کرتے ہیں؟

مصنف علیہ الرحمۃ نے ایک جواب تو یہ دیا کہ اختصاص کا جو فائدہ آپ بتا رہے ہیں وہ تو بغیر تعلیل کے بھی حاصل ہے، اس لئے کہ نص خود اپنے صیغہ کی وجہ سے اس پر دلالت کرتی ہے کہ حکم صرف منصوص علیہ میں ثابت ہے، اس کے علاوہ میں ثابت نہیں ہے اور تعلیل سے اس میں عموم کا فائدہ ہوتا ہے، جس سے حکم دوسری طرف متعدی ہوتا ہے، اگر اس تعدیہ کو نہ مانو گے تو تعلیل بیکار ہو جائے گی، کیونکہ اختصاص تو پہلے سے ہی موجود ہے۔

دوسرا جواب یہ ہے کہ اصل میں ایسے دو وصفوں کا جمع ہونا جائز ہے جو متعدی ہوں، ایک کا تعدیہ قوی اور دوسرے کا ہلکا ہو، اسی طرح یہ بھی جائز ہے کہ اصل میں ایسے دو وصف جمع ہوں، جن میں ایک متعدی اور دوسرا غیر متعدی ہو، جب بات یوں ہے تو علتِ غیر متعدیہ کے ساتھ تعلیل مجتہد کو علتِ متعدیہ کے ساتھ تعلیل سے نہیں روکے گی یعنی مجتہد جیسے علت غیر متعدیہ کے ساتھ تعلیل پیش کر سکتا ہے، (جس میں اختصاص ہو سکتا ہے) ایسے ہی علت متعدیہ کے ساتھ بھی تعلیل پیش کر سکتا ہے، جب علتِ متعدیہ کے ساتھ وہ تعلیل کرے گا تو یہ حکم اور جگہ متعدی ہوگا، تو حکم کا اصل کے ساتھ خاص رہنے کا فائدہ کہاں رہے گا، باطل ہو جائے گا، پس آخر میں اسی بات پر آنا پڑے گا کہ تعلیل میں تعدیہ کے علاوہ کوئی فائدہ نہیں ہے، لہٰذا تعلیل کے لئے تعدیہ لازم ہے۔

وَاَمَّا دَفْعُهٗ فَنَقُوْلُ الْعِلَلُ نُوْعَانِ طَرْدِيَّةٌ وَمُؤَثِّرَةٌ وَعَلٰى كُلِّ وَاحِدٍ مِنَ الْقِسْمَيْنِ ضُرُوْبٌ مِنَ الدَّفْعِ اَمَّا وُجُوْهُ دَفْعِ الْعِلَلِ الطَّرْدِيَّةِ فَاَرْبَعَةٌ اَلْقَوْلُ بِمُوْجَبِ الْعِلَّةِ ثُمَّ الْمُمَانَعَةُ ثُمَّ بَيَانُ فَسَادِ الْوُضْعِ ثُمَّ الْمُنَاقَضَةُ اَمَّا الْقَوْلُ بِمُوْجَبِ الْعِلَّةِ فَالْتِزَامُ مَا يُلْزِمُهُ الْمُعَلِّلُ بِتَعْلِيْلِهٖ وَذٰلِكَ مِثْلُ قَوْلِهِمْ فِىْ صَوْمِ رَمْضَانَ اَنَّهٗ صَوْمُ فَرْضٍ فَلَا يَتَاَدّٰى اِلَّا بِتَعْيِيْنِ النِّيَّةِ فَيُقَالُ لَهُمْ عِنْدَنَا لَا يَصِحُّ اِلَّا بِتَعْيِيْنِ النِّيَّةِ وَاِنَّمَا نُجَوِّزُهٗ بِاِطْلَاقِ النِّيَّةِ عَلٰى اَنَّهٗ تَعْيِيْنٌ

ترجمہ:- اور بہرحال دفعِ قیاس تو ہم کہتے ہیں کہ علتوں کی دو قسمیں ہیں، طردیہ، مؤثرہ، اور ان دونوں قسموں میں

سے ہر ایک پر چند طرح کے اعتراضات ہیں، اور بہر حال عِلَلِ طَرۡدِیہ کو دفع کرنے کے طریقے چار ہیں، قول بموجب العلۃ پھر ممانعت، پھر فسادِ وضع کا بیان، پھر مناقضہ۔

بہر حال قول بموجب العلۃ تو وہ اس حکم کا التزام ہے جس کو مُعَلِّل اپنی تعلیل سے لازم کرتا ہے، اور یہ شوافع کے قول کے مثل ہے رمضان کے روزہ میں، کہ یہ (صوم رمضان) فرض روزہ ہے پس ادا نہیں ہوگا مگر نیت کی تعیین سے، تو شوافع سے کہا جائے گا کہ ہمارے نزدیک (بھی) بغیر تعیینِ نیت کے روزہ صحیح نہیں ہوگا، اور ہم اس کو اطلاقِ نیت کے ساتھ جائز قرار دیتے ہیں اس بنا پر کہ اطلاقِ نیت (بھی) تعیین ہے۔

تشریح:۔ مصنف علیہ الرحمۃ دفعِ قیاس کو بیان فرما رہے ہیں، یعنی یہ بیان فرما رہے ہیں کہ مخالف کے قیاس کو کیسے دفع کیا جا سکتا ہے چنانچہ فرمایا کہ علت کی دو قسمیں ہیں (۱) طردیہ (۲) مؤثرہ، علت طردیہ اس کو کہتے ہیں کہ حکم اس علت کے وجود اور عدم کے ساتھ دائر ہو، اور بعض کے نزدیک صرف وجود کے ساتھ دائر ہو یعنی علت ہو تو حکم ہو اور نہ ہو تو حکم بھی نہ ہو، اور بعض کے نزدیک علت ہو تو حکم کا وجود ہو اور علت نہ ہو تو وہ حکم کے وجود و عدم کا کوئی فیصلہ نہیں کرتے، علتِ طردیہ میں تاثیر کو نہیں دیکھا جاتا، شوافع اس سے استدلال کرتے ہیں، اور ہمارے نزدیک اس سے استدلال صحیح نہیں ہے، —— ہمارے نزدیک علتِ مؤثرہ سے استدلال ہوتا ہے، یعنی ایسی علت جس کی تاثیر نص یا اجماع سے دوسری جگہ ظاہر ہو چکی ہو، جس کی تفصیل اور اقسامِ اربعہ ہم ماقبل میں ذکر کر چکے۔

بہر حال امام شافعی علتِ طردیہ سے استدلال کرتے ہیں، اور ہم علتِ مؤثرہ سے استدلال کرتے ہیں، تو اس باب میں وہ ہم پر کچھ اعتراضات کرتے ہیں، اور ہم جواب دیتے ہیں، اور ہم علتِ طردیہ پر کچھ ایسے اعتراض کرتے ہیں جن سے شوافع علتِ مؤثرہ کے ماننے پر مجبور ہوں، —— ہم شوافع پر جو اعتراضات کرتے ہیں جن سے علت طردیہ کا دفع ہوتا ہے اس کی چار قسمیں ہیں، (۱) قول بموجب العلۃ (۲) ممانعت (۳) فسادِ وضع (۴) مناقضہ۔

قول بموجب العلۃ یہ ہے کہ فریقِ مخالف نے جو علت بیان کی ہے، اس کو تسلیم کر کے ہم ایسا نکتہ چھوڑیں کہ علت تو وہی رہے اور حکم مختلف ہو جائے، بالفاظ دیگر مُعَلِّل اپنی علت سے جو الزام دے رہا ہے اس کو قبول کر کے حکم کو اس کے خلاف ثابت کیا جائے —— جیسے شوافع کہتے ہیں کہ رمضان کا روزہ بغیر تعیینِ نیت کے صحیح نہیں ہوتا ہے، یہ استدلال شوافع نے علتِ طردیہ سے کیا ہے، اس طرح کہ رمضان کا روزہ فرض ہے اور جہاں فرضیت ہوگی وہاں تعیینِ نیت ضروری ہے جیسے فرض نماز، قضا اور کفارہ کا روزہ، ان میں تعیینِ نیت ضروری ہے۔

اور ہمارے نزدیک رمضان کے روزہ کے لئے مطلق نیت کافی ہے —— تو ہم نے شوافع کی علت کو تسلیم کر لیا کہ ہمارے نزدیک بھی فرض بغیر تعیینِ نیت کے صحیح نہیں ہے، لیکن ہم مطلق نیت سے جواز کے قائل اس لئے ہیں کہ تعیین

دوطرح کی ہیں، ایک یہ کہ بندہ خود تعیین کرے جیسے نذر کا روزہ اور دوم یہ کہ شریعت تعیین کرے، رمضان کے روزے میں شریعت کی تعیین موجود ہے، لہٰذا مطلق نیت سے بھی رمضان کا روزہ ادا ہوجائے گا -- تو یہاں ہم نے فریق مخالف کی علت کو تسلیم کرکے حکم اس کے خلاف ثابت کیا، مطلق نیت سے روزہ کا ادا ہونا ثابت کردیا، تو ہم نے شوافع کے اس استدلال کو دفع کردیا، اس کا نام ہے قول بموجب العلۃ۔

وَاَمَّا الْمُمَانَعَةُ فَهِىَ اَرْبَعَةُ اَقْسَامٍ مُمَانَعَةٌ فِىْ نَفْسِ الْوَصْفِ وَفِىْ صَلَاحِهٖ لِلْحُكْمِ وَفِىْ نَفْسِ الْحُكْمِ وَفِىْ نِسْبَتِهٖ اِلَى الْوَصْفِ۔

ترجمہ:۔ اور بہرحال ممانعت پس وہ چار قسم پر ہے، نفسِ وصف کا انکار کردینا، وصف کا حکم کے لئے صالح ہونے سے انکار کردینا، نفسِ حکم کا انکار کردینا، وصف کی طرف حکم کے منسوب ہونے کا انکار کرنا۔

تشریح:۔ علتِ طردیہ کو دفع کرنے کا دوسرا طریقہ ممانعت ہے، ممانعت اس کو کہتے ہیں کہ معترض معُلِلّ کی دلیل کے تمام مقدمات کو یا بعض متعین اجزا کو قبول کرنے سے انکار کردے۔

ممانعت کی چار قسمیں ہیں، (۱) نفسِ وصف کا انکار کرنا (۲) وصف کا صالح للحکم ہونے کا انکار کرنا (۳) نفسِ حکم کا انکار کرنا (۴) حکم کے وصف کی طرف منسوب ہونے کا انکار کرنا۔

پہلی قسم: ممانعت فی نفس الوصف یہ ہے کہ معلّل نے جس وصف کو علت قرار دیا ہے، معترض اس وصف کو علت ماننے سے انکار کردے --- جیسے امام شافعی علیہ الرحمۃ کہتے ہیں کہ رمضان کا روزہ اگر جماع سے توڑا ہے تو کفارہ واجب ہے اور اگر کھانے پینے سے توڑا ہے تو کفارہ واجب نہیں ہے، تو کفارہ کا سبب انہوں نے جماع کو قرار دیا --- اس پر ہم احناف کہتے ہیں کہ جماع کو کفارہ کی علت ہم تسلیم ہی نہیں کرتے، بلکہ عمداً افطار (روزہ توڑنا) کفارہ کی علت ہے، اور عمداً افطار کھانے پینے سے بھی ہوتا ہے، لہٰذا کھانے پینے سے بھی کفارہ واجب ہوگا، جماع اگر علت ہوتا تو بھول کر جماع سے بھی کفارہ واجب ہوتا حالانکہ بھول کر جماع سے کفارہ واجب نہیں ہے --- غرض معلل نے جس وصف کو حکم کی علت قرار دیا معترض نے اس علت کو توڑ دیا۔

دوسری قسم: یہ ہے کہ معترض مُعلّل کے وصف کو تو تسلیم کرے لیکن یہ تسلیم نہ کرے کہ اس وصف میں حکم کو ثابت کرنے کی صلاحیت ہے، --- جیسے امام شافعی علیہ الرحمۃ نے باکرہ پر ولایت کو ثابت کرنے کی علت بکارت کو قرار دیا، اور دلیل یہ دی کہ باکرہ مردوں کے ساتھ زندگی گذارنے کا تجربہ نہ رکھنے کی وجہ سے نکاح کے مصالح سے ناواقف ہے، اس لئے باکرہ پر ولایت ثابت ہوگی --- اس پر ہم کہتے ہیں کہ وصف بکارت تو تسلیم ہے، لیکن اس میں حکم کی علت

بننے کی صلاحیت نہیں ہے، کیونکہ بکارت کی تاثیر کسی اور جگہ ظاہر نہیں ہوئی ہے، بلکہ جو وصفِ ولایت کی صلاحیت رکھتا ہے وہ صِغر ہے، کیونکہ وصف صغر کا اثر دوسری جگہ یعنی ولایتِ مال میں ظاہر ہو چکا ہے، لہٰذا وصف صِغر حکم کی علت ہوگا، غرض معترض نے معلل کے وصف کو صالح للحکم تسلیم نہیں کیا۔

تیسری قسم: یہ ہے کہ معترض وصف کو بھی تسلیم کرے، اور اس میں حکم کی صلاحیت کو بھی تسلیم کرے البتہ حکم کا انکار کر دے، اور کہے کہ حکم یہ نہیں جو آپ نے ثابت کیا، بلکہ دوسرا ہے —— جیسے امام شافعی علیہ الرحمۃ نے فرمایا کہ وضو میں چہرہ اور ہاتھ کو تین مرتبہ دھونا مسنون ہے، کیونکہ چہرہ کا دھونا رکن ہے، اور یہ رکنیت کی علت سر کے مسح میں بھی پائی جاتی ہے، لہٰذا سر کے مسح میں بھی تثلیث مسنون ہے، —— تو یہاں علت رکنیت اور حکم تثلیث ہے، —— ہم احناف نے کہا کہ ہم حکم یعنی تثلیث مسنون ہونے کو تسلیم ہی نہیں کرتے، بلکہ ہم کہتے ہیں کہ فرض ادا ہونے کے بعد محلِ فرض میں کچھ زیادتی کر کے فرض کو کامل و مکمل کرنا مسنون ہے، اور چونکہ وضو میں پورا چہرہ دھونا فرض ہے، تو اس میں اکمال کی سنت حاصل کرنے کے لئے تثلیث کا حکم دیا اور سر کے مسح میں پورے سر کا مسح فرض نہیں ہے اس لئے اس میں اکمال پورے سر کے مسح سے ہو جائے گا، اس لئے مسح ایک مرتبہ مسنون ہے۔

چوتھی قسم: یہ ہے کہ معترض حکم کے اس وصف کی طرف منسوب ہونے کو تسلیم نہ کرے، یعنی معترض یوں کہے کہ حکم اس وصف کی طرف منسوب نہیں ہے، بلکہ دوسرے وصف کی طرف منسوب ہے، —— لہٰذا اوپر والے مسئلہ میں ہم کہتے ہیں کہ آپ نے حکم یعنی تثلیث کو وصفِ رکنیت کی طرف منسوب کیا ہے یعنی رکنیت کو تثلیث کی علت بتایا، تو پھر نماز میں قیام، رکوع، قرأت سجدہ سب رکن ہیں، تو ان میں بھی تثلیث ہونی چاہیے حالانکہ کوئی بھی اس کا قائل نہیں ہے، —— نیز مضمضہ اور استنشاق میں بھی باوجود رکن نہ ہونے کے تثلیث مسنون ہے، —— معلوم ہوا کہ تثلیث کے مسنون ہونے کی علت رکنیت نہیں ہے۔

وَاَمَّا فَسَادُ الْوَضْعِ فَمِثْلُ تَعْلِيلِهِمْ لِاِ يْجَابِ الْفُرْقَةِ بِاِسْلَامِ اَحَدِ الزَّوْجَيْنِ وَلِاِ بْقَاءِ النِّكَاحِ مَعْ اِرْتِدَادِ اَحَدِهِمَا فَاِنَّهٗ فَاسِدٌ فِى الْوَضْعِ لِاَنَّ الْاِسْلَامَ لَايَصْلَحُ قَاطِعًا لِلْحُقُوْقِ وَالرِّدَّةُ لَاتَصْلُحُ عَفْوًا وَاَمَّا الْمُنَاقَضَةُ فَمِثْلُ قَوْلِهِمْ فِى الْوُضُوْءِ وَالتَّيَمُّمِ اَنَّهُمَا طَهَارَتَانِ فَكَيْفَ اِفْتَرَقَا فِى النِّيَّةِ قُلْنَا هٰذَا يَنْتَقِضُ بِغَسْلِ الثَّوْبِ وَالْبَدَنِ عَنِ النَّجَاسَةِ فَيَضْطَرُّ اِلٰى بَيَانِ وَجْهِ الْمَسْئَلَةِ وَهُوَ اَنَّ الْوُضُوْءَ تَطْهِيْرٌ حُكْمِيٌّ لِاَنَّهٗ لَا يُعْقَلُ فِى الْمَحَلِّ نَجَاسَةٌ فَكَانَ كَالتَّيَمُّمِ فِىْ شَرْطِ النِّيَّةِ لِيَتَحَقَّقَ

اَلتَّعَبُّدُ فَهٰذِهِ الْوُجُوْهُ تُلْجِئُ اَصْحَابَ الطَّرْدِ اِلَى الْقَوْلِ بِالتَّاْثِيْرِ۔

ترجمہ:۔ اور بہر حال فسادِ وضع پس جیسے شوافع کا علت بنانا احد الزوجین کے اسلام کو فرقت ثابت کرنے کے لئے، اور زوجین میں سے ایک کے ارتداد کو نکاح باقی رکھنے کی (علت بنانا) پس یہ تعلیل فاسد ہے وضع کے اعتبار سے، اس لئے کہ اسلام حقوق کے لئے قاطع بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا ہے، اور ردت عفو کی صلاحیت نہیں رکھتی ہے۔

اور بہر حال مناقضہ پس جیسے شوافع کا قول وضو اور تیمم کے بارے میں کہ یہ دونوں طہارت ہیں، تو یہ دونوں نیت میں کیسے جدا ہو جائیں گے، تو ہم کہیں گے کہ یہ تعلیل کپڑے اور بدن سے نجاستِ حقیقیہ کو دھونے میں ٹوٹ جاتی ہے، تو مُعَلِّل مجبور ہو گا مسئلہ کی وجہ بیان کرنے کی طرف، اور وہ وجہ یہ ہے کہ وضو طہارتِ حکمی ہے، اس لئے کہ محلِ غسل میں کوئی نجاست سمجھ میں نہیں آتی ہے، تو وضو نیت کے شرط ہونے میں تیمم کی طرح ہو گا، تاکہ تعبد متحقق ہو جائے، پس یہ چاروں قسمیں اصحابِ طرد (شوافع) کو تاثیر کے قائل ہونے پر مجبور کریں گی۔

تشریح:۔ علتِ طرد یہ کو دفع کرنے کا تیسرا طریقہ فسادِ وضع ہے، فسادِ وضع کا مطلب یہ ہے کہ علت کی بنیاد ہی فاسد ہو، مُعَلِّل نے ایسے وصف کو حکم کی علت بنایا ہے جس وصف کا حکم سے کوئی جوڑ نہیں، بلکہ یہ وصف اس حکم کی ضد کو چاہتا ہے،—— جیسے شوافع کہتے ہیں کہ دو میاں بیوی میں سے ایک اسلام قبول کر لے تو ایک کے اسلام لاتے ہی دونوں میں تفریق واقع ہو جائے گی، اگر عورت غیر مدخول بہا ہے اور اگر عورت مدخول بہا ہے تو تین حیض گذرنے پر تفریق ہو جائے گی، تفریق واقع کرنے کے لئے دوسرے پر اسلام پیش کرنے کی کوئی ضرورت نہیں ہے،—— لیکن ہم احناف کہتے ہیں کہ یہ تعلیل اپنی وضع اور بنیاد ہی میں فاسد ہے، کیونکہ اسلام تو حقوق کی حفاظت کے لئے آیا ہے، یہ تفریق کی علت کیسے بن سکتا ہے،؟ ہاں تفریق جو ہو گی وہ دوسرے کے اِبآء اور انکار عن الاسلام سے ہو گی، کیونکہ ایک جب مسلمان ہو گیا تو دوسرے پر اب اسلام پیش کیا جائے گا، دوسرا بھی اسلام لے آئے تو نکاح علی حالہ باقی رہے گا، اور نہ قبول کرے تو اس کا انکار تفریق کا سبب بن جائے گا، تو اباء اور انکار عن الاسلام کو تفریق کی علت بنانا بالکل معقول ہے۔

اسی طرح اگر میاں بیوی میں سے کوئی ایک نعوذ باللہ مرتد ہو جائے اور عورت غیر مدخول بہا ہے، تو بالاتفاق فوراً فرقت واقع ہو جائے گی، اور اگر مدخول بہا ہے تو احناف کے نزدیک اس صورت میں بھی فوراً فرقت واقع ہو جائے گی —— مگر امام شافعی علیہ الرحمہ فرماتے ہیں کہ عدت کے بعد فرقت واقع ہو گی، تو انہوں نے عدت تک نکاح کو باقی رکھا، گویا رِدَّت کو عفو کے قابل سمجھا اور ردت کو بقائے نکاح کی علت قرار دیا، تو یہ بنیادی غلطی ہوئی کیونکہ ردّت منافیٔ نکاح

ہے، کیونکہ یہ منافی عصمت ہے، ردت کی وجہ سے جان ومال کی عصمت ختم ہوجاتی ہے، اور نکاح کا مدار عصمت پر ہے۔

فسادِ وضع کا اعتراض مُعلِّل پر سب سے بھاری ہے، کیونکہ اس اعتراض کے بعد مُعلِّل کو جواب دینے کی کوئی گنجائش ہی نہیں رہتی، برخلاف مناقضہ وغیرہ کے کہ اس میں مُعلِّل مختلف توجیہات سے بچاؤ کا راستہ ڈھونڈ لیتا ہے۔

فسادِ وضع کی مثال ایسی ہے، جیسے شہادت میں گواہ نے دعوی کے خلاف کوئی بات کہہ کر معاملہ خراب کر دیا، تو اس کے بعد گواہ کے عادل یا صالح ہونے نہ ہونے کی تحقیق کا کوئی سوال ہی نہیں رہتا، بلکہ دعوی خود بخود ساقط ہوجاتا ہے۔

واما المناقضة:- علتِ طردیہ کے دفع کی چوتھی قسم مناقضہ ہے، مناقضہ اس کو کہتے ہیں کہ مُعلِّل نے جس وصف کو علت بنایا ہے بعض جگہوں میں حکم کا علت سے تخلف ہو یعنی علت تو ہو مگر حکم نہ پایا جائے، یہ تخلف چاہے مانع کی وجہ سے ہو یا بغیر مانع کے،-- جو حضرات تخصیصِ علت کے جواز کے قائل ہیں، وہ کہتے ہیں کہ اگر تخلف بغیر مانع کے ہے تو مناقضہ ہے، اور اگر کسی مانع کی وجہ سے ہے تو مناقضہ نہیں کہیں گے بلکہ فنِ مناظرہ میں اس کو نقض کہا جائے گا، مناقضہ کی مثال جیسے امام شافعی علیہ الرحمہ فرماتے ہیں کہ جس طرح تیمم میں نیت فرض ہے، ایسے ہی وضو میں بھی فرض ہے، کیونکہ دونوں وصفِ طہارت میں شریک ہیں،-- مگر ہم کہیں گے کہ غسلِ ثوب اور غسلِ بدن سے آپ کا یہ دعوی ٹوٹ جاتا ہے، کیونکہ غسلِ بدن اور غسلِ ثوب بھی طہارت ہے، مگر اس میں نیت فرض نہیں ہے،-- اس مناقضہ سے بچنے کے لئے وہ مجبور ہوں گے کہ وضو اور غسلِ ثوب میں فرق بیان کریں، تو انہوں نے اس طرح فرق بیان کیا کہ غسلِ ثوب میں نجاستِ حقیقی کو دور کرکے طہارت حاصل کی جاتی ہے، یہ عقل کے عین مطابق ہے اس لئے غسلِ ثوب میں نیت کی ضرورت نہیں ہے ـــ البتہ وضو سے طہارتِ حکمی حاصل ہوتی ہے، کیونکہ اعضاءِ وضو پر کوئی نجاست نہیں ہے، لہٰذا وضو سے طہارتِ حکمی یہ امرِ تعبدی اور امرِ غیر معقول ہے، اور امرِ غیر معقول وامرِ تعبدی میں نیت کی ضرورت پڑتی ہے جیسے تیمم، کیونکہ مٹی سے طہارت حاصل کرنا امرِ تعبدی وغیر معقول ہے، اس لئے اس میں نیت فرض ہے، لہٰذا وضو میں بھی نیت فرض ہوگی، کیونکہ امورِ تعبدیہ میں نیت فرض ہے جیسے نماز روزہ وغیرہ،ـــ گویا انہوں نے یہ ثابت کرنے کی کوشش کی کہ حکم کا علت سے تخلف نہیں ہوا، کیونکہ نیت حکم ہے اور طہارتِ حکمیہ علت ہے، نہ کہ مطلق طہارت، لہٰذا غسلِ ثوب وبدن سے دعوی نہ ٹوٹے گا۔

شوافع نے جو توجیہ اور وجہِ فرق بیان کیا، ہم اس کو اس طرح توڑیں گے کہ نجاست نکلنے سے طہارت کا زائل ہونا اور بدن کا ناپاک ہونا امرِ معقول ہے، کہ جس طرح منی نکلنے سے پورا بدن ناپاک ہوجاتا ہے، اسی طرح پیشاب وغیرہ کے نکلنے سے بھی پورا بدن ناپاک ہوجاتا ہے تو قیاس کا تقاضا تو یہ تھا کہ پیشاب وغیرہ نکلنے سے بھی پورے بدن کا غسل واجب ہوتا جیسے منی نکلنے کی صورت میں-- مگر چونکہ خروجِ منی کا تحقق کم ہوتا ہے تو پورے بدن کے غسل سے حرج وتنگی

نہ ہوگی، اور پیشاب وغیرہ کا خروج کثرت سے ہوتا ہےتو ہر دفعہ پورے بدن کا غسل واجب ہوتا تو حرج وتنگی پیدا ہوجاتی، پس پیشاب وغیرہ نکلنے کی صورت میں شریعت نے پورے بدن کا غسل واجب نہیں کیا، بلکہ خلافِ قیاس اعضاءِ اربعہ کے دھونے پر اکتفار کرنے کا حکم دیا—تو اگر چہ پورے بدن کو پاک کرنے کے لئے اعضاءِ اربعہ پر اکتفار کرنا خلافِ عقل وقیاس ہے،لیکن خروجِ نجاست سے پورے بدن کا ناپاک ہونا اور پانی کے ذریعہ بصورت وضو نجاست کا زائل ہونا عقل کے عین مطابق ہے،اورامر معقول ہے،اورامر معقول میں نیت کی ضرورت نہیں ہے،لہٰذاوضو میں نیت کی ضرورت نہیں برخلاف مٹی سے تیمم کرنا کیونکہ مٹی سے طہارت حاصل ہونا یہ امرِ غیر معقول ہے،لہٰذااس میں نیت کی ضرورت ہے،غرض انہوں نے توجیہ کرکے وضواور تیمم کوایک کردیا تھااورہم نے دونوں میں فرق ظاہر کردیا۔

مصنف علیہ الرحمۃ کہتے ہیں کہ عِلَلِ طردیہ کودفع کرنے کی یہ چار قسمیں جو ماقبل میں تفصیل سے بیان ہوئیں وہ اصحابِ طرد(شوافع) کوتاثیر کے قائل ہونے پر مجبور کرتی ہیں،لامحالہ ان کوعلتِ موثرہ کو ماننا پڑے گا بغیراس کے چھٹکارہ نہیں ہے۔

وَاَمَّا الْعِلَلُ الْمُؤَثِّرَةُ فَلَيْسَ لِلسَّائِلِ فِيْهَا بَعْدَ الْمُمَانَعَةِ اِلاَّ الْمُعَارَضَةُ لِاَنَّهَا لَا تَحْتَمِلُ الْمُنَاقَضَةَ وَفَسَادَ الْوَضْعِ بَعْدَ مَا ظَهَرَ اَثَرُهَا بِالْكِتَابِ اَوِ السُّنَّةِ اَوِ الْاِجْمَاعِ لٰكِنَّهٗ اِذَا تُصُوِّرَ مُنَاقَضَةٌ يَجِبُ دَفْعُهٗ مِنْ وُجُوْهٍ اَرْبَعَةٍ كَمَا نَقُوْلُ فِى الْخَارِجِ مِنْ غَيْرِ السَّبِيْلَيْنِ اِنَّهٗ نَجِسٌ خَارِجٌ مِنْ بَدَنِ الْاِنْسَانِ فَكَانَ حَدَثًا كَالْبَوْلِ فَيُوْرَدُ عَلَيْهِ مَا اِذَا لَمْ يَسِلْ فَنَدْفَعُهٗ اَوَّلًا بِالْوَصْفِ وَهُوَ اَنَّهٗ لَيْسَ بِخَارِجٍ لِاَنَّ تَحْتَ كُلِّ جِلْدَةٍ رَطُوْبَةً وَفِىْ كُلِّ عِرْقٍ دَمًا فَاِذَا زَالَ الْجِلْدُ كَانَ ظَاهِرًا لَا خَارِجًا ثُمَّ بِالْمَعْنَى الثَّابِتِ بِالْوَصْفِ دَلَالَةً وَهُوَ وُجُوْبُ غَسْلِ ذٰلِكَ الْمَوْضِعِ لِلتَّطْهِيْرِ فَبِهٖ صَارَ الْوَصْفُ حُجَّةً مِنْ حَيْثُ اَنَّ وَجُوْبَ التَّطْهِيْرِ فِى الْبَدَنِ بِاعْتِبَارِ مَا يَكُوْنُ مِنْهُ لَا يَحْتَمِلُ الْوَصْفَ بِالتَّجَزِّىْ وَهُنَاكَ لَمْ يَجِبْ غَسْلُ ذٰلِكَ الْمَوْضِعِ فَانْعَدَمَ الْحُكْمُ لِاِنْعِدَامِ الْعِلَّةِ وَيُوْرَدُ عَلَيْهِ صَاحِبُ الْجَرْحِ السَّائِلِ فَنَدْفَعُهٗ بِالْحُكْمِ بِبَيَانِ اَنَّهٗ حَدَثٌ مُوْجِبٌ لِلطَّهَارَةِ بَعْدَ خُرُوْجِ الْوَقْتِ وَبِالْغَرْضِ فَاِنَّ غَرْضَنَا التَّسْوِيَةُ بَيْنَ الدَّمِ وَالْبَوْلِ وَذٰلِكَ حَدَثٌ فَاِذَا لَزِمَ صَارَ عَفْوًا لِقِيَامِ الْوَقْتِ فَكَذٰلِكَ هٰهُنَا

ترجمہ:۔ اور بہرحال عِللِ مؤثرہ پس ان میں سائل کوممانعت کے بعدصرف معارضہ کاحق ہے،اس لئے کہ عِللِ مؤثرہ مناقضہ اورفسادِ وضع کا احتمال نہیں رکھتیں ،بعد اس کے کہ ان کا اثر کتاب یا سنت یا اجماع سے ظاہر ہو چکا ہو،لیکن جب صورۃً مناقضہ وارد ہوتو چارطریقوں سے اس کا دفع کرنا واجب ہے،جیسا کہ ہم کہتے ہیں غیر سبیلین سے نکلنے والی چیز میں کہ وہ ناپاک ہے جوانسان کے بدن سے خارج ہے،تو وہ پیشاب کی طرح حدث ہوگا پس اس پرنقض وارد کیا جائے گا اس خارج سے جو نہ بہے،پس ہم اس نقض کواولاً وصف سے دفع کریں گے،اوروصف سے دفع کرنا یہ ہے کہ نہ بہنے والی چیز خارج نہیں ہے،اس لئے کہ ہر کھال کے نیچے رطوبت ہے،اور ہر رگ میں خون ہے،پس جب کھال ہٹ گئی توخون ظاہر ہوگا نہ کہ خارج،پھر ثانیاً اس نقض کو دفع کریں گے اس معنی کے ذریعہ جو وصف سے دلالۃً ثابت ہوا ہے،اوروہ معنی اس جگہ کےغسل کا واجب ہونا ہےتطہیر کے لئے،اس لئے کہ اس جگہ کےغسل کے واجب ہونے کی وجہ سے وصف علت بن گیا،اس حیثیت سے کہ تطہیر کاوجوب بدن میں اس اعتبار سے ہے جو بدن سے حاصل ہوگا،تطہیر کا حاصل ہونا وصفِ تجزی کا احتمال نہیں رکھتا ہے،اور یہاں اس جگہ کا دھونا واجب نہیں ہے،پس حکم معدوم ہوگیا علت کے معدوم ہونے کی وجہ سے،اوراس پرنقض وارد کیا جائے گا رِستے ہوئے زخم والے سے،توہم اس کوحکم کے ذریعہ دفع کرینگے اس بات کو بیان کرکے کہ بہنے والی چیز ایسا حدث ہے جوطہارت کوواجب کرتا ہےخروجِ وقت کے بعد،اور غرض کے ذریعہ (دفع کریں گے) اس لئے کہ ہماری غرض خون اور پیشاب کے درمیان برابری،ثابت کرنا ہے،اور پیشاب حدث ہے پس جب پیشاب لازم دائم ہوگیاتو معاف ہوگا بقاءِوقت کی وجہ سے پس ایسا ہی یہاں ہے۔

تشریح:۔ مصنف علیہ الرحمہ نے شروع میں کہا تھا کہ علتِ طردیہ اورعلتِ مؤثرہ میں سے ہرایک پر چنداعتراض ونقض وارد ہوتے ہیں،علتِ طردیہ پر چارطرح سےنقض کوتفصیل سے بیان کرچکے،اب علتِ مؤثرہ پرنقض کا ذکرکررہے ہیں،فرماتے ہیں کہ علتِ مؤثرہ پر مذکورہ چارطریقوں میں سے فسادِوضع اورمناقضہ سے اعتراض واقع کرنے کا کوئی امکان ہی نہیں ہے،البتہ پہلے دوطریقے یعنی قول بموجب العلۃ اورممانعت سےنقض وارد کیا جاسکتا ہے،——اوران کے علاوہ علتِ مؤثرہ میں معارضہ سے بھی اعتراض ونقض واقع کیا جاسکتا ہے،معارضہ کا ذکرآگے کررہے ہیں۔

فسادِوضع اورمناقضہ سے اعتراض اس لئے واقع نہیں ہوسکتا کہ علتِ مؤثرہ کی تاثیر کتاب اللہ،سنت اوراجماع سے ظاہر ہوچکی ہوتی ہے،توجس طرح کتاب وسنت اوراجماع سے ثابت شدہ حکم میں فسادِوضع اورمناقضہ نہیں ہوسکتا اسی طرح جس علت کی تاثیر کتاب وسنت اوراجماع سے ثابت، ہواس پربھی فسادِوضع اورمناقضہ واردنہیں ہوسکتا۔

بہرحال علتِ مؤثرہ پرحقیقی ومعنوی مناقضہ نہیں ہوسکتا،لیکن صورۃً مناقضہ ہوسکتا ہے،اگرمعترض علتِ مؤثرہ پر صورۃً مناقضہ کرے تواس کودفع کرنے کے چارطریقے ہیں۔

(۱) دفع بالوصف (۲) دفع بالمعنی الثابت بالوصف (۳) دفع بالحکم (۴) دفع بالغرض۔

جیسے احناف کے نزدیک غیر سبیلین سے ناپاکی نکلے تو ناقضِ وضو ہے، اور شوافع کے نزدیک ناقضِ وضو نہیں ہے، ــــ ہم نے علت بیان کی کہ سبیلین سے نکلنے والی نجاست (پیشاب پاخانہ) سے وضو ٹوٹ جاتا ہے تو سبیلین کے علاوہ بدن کے کسی حصہ سے بھی نجاست جیسے خون نکلے گا، تو وضو ٹوٹ جائے گا، دونوں میں علت خروجِ نجاست ہے۔

اس پر امام شافعی علیہ الرحمۃ نقض وارد کرتے ہیں کہ جب ناپاکی نکلے اور بہے نہیں تو اس سے کیوں وضو نہیں ٹوٹتا، جب کہ خروجِ نجاست کی علت یہاں بھی ہے۔

مصنف علیہ الرحمۃ کہتے ہیں کہ ہم اس نقض کو دو طرح سے دفع کریں گے، (۱) ایک تو اس طرح کہ ہم وصف کا انکار کرینگے یعنی ہم کہیں گے کہ وصف (علت) یعنی خروج نجاست ہے ہی نہیں، کیونکہ ہر کھال کے نیچے خون ہوتا ہے اور ہر رگ میں خون ہے، جب کھال ہٹی تو خون کا ظہور ہوا، خروج نہیں ہوا ــــ اس پر معترض اگر کہے کہ دُبر پر پائخانہ ظاہر ہو تو اس سے کیوں وضو ٹوٹ جاتا ہے، جب کہ ظہورِ نجاست ہے خروج یہاں بھی نہیں ہے، ــــ ہم جواب دیں گے کہ دبر پر ظہور نہیں بلکہ خروج ہے کیوں کہ پائخانہ کا اسٹاک اندر ہوتا ہے وہاں سے منتقل ہو کر ظہور ہوا جس کو خروج کہیں گے، لہٰذا اس سے وضو ٹوٹ جائے گا، ــــ بہر حال یہ دفع بالوصف ہوا۔

(۲) دوسرا طریقہ اس کو دفع کرنے کا یہ ہے کہ ہم اس معنی کا انکار کرینگے جو معنی وصف سے دلالۃً ثابت ہے، یعنی ہم یہ کہیں گے کہ اس وصف کے علت ہونے میں جس معنی کا دخل ہے وہ معنی موجود ہی نہیں ہے، لہٰذا یہ وصف (خروجِ نجاست) علت نہیں بنے گا -- پس صورتِ مذکورہ میں ہم اگر وصف (خروج نجاست) کو تسلیم بھی کریں تو بھی حکم ثابت نہیں ہوگا، کیونکہ وہ معنی جس کی وجہ سے وصف علت بنتا ہے وہ معنی ہے ہی نہیں، اور وہ معنی یہاں یہ ہے کہ پہلے نجاست کی جگہ کو دھونا واجب ہو، پھر اس کے بعد پورے بدن کا دھونا واجب ہو، اور پہلے بتایا جا چکا کہ اصل تو خروجِ نجاست میں پورے بدن کا دھونا واجب ہو لیکن دفعاً للحرج شریعت نے اعضاء وضو پر اکتفا کر لیا۔

بہر حال اصل وہ معنی یہ ہے کہ پہلے نجاست کی جگہ کو دھونا واجب ہو پھر پورے بدن (اعضاءِ وضو) کا دھونا واجب ہو، تو جب وہ معنی پایا جائے گا، یعنی موضعِ نجاست کا دھونا تو وصفِ خروج پورے بدن کی طہارت یعنی وضو واجب ہونے کی علت بنے گا، اور اگر یہ معنی نہ ہوگا یعنی موضعِ نجاست کا دھونا واجب نہ ہوگا تو پورے بدن کی طہارت یعنی وضو واجب نہیں ہوگا اور اس صورت میں خروج نقضِ وضو کی علت نہیں بنے گا، کیونکہ طہارت کے وجوب میں تجزی نہیں ہوتی یعنی ایسا نہیں ہوتا ہے، کہ ایک حصہ کی طہارت واجب ہو اور ایک حصہ کی نہ ہو، ــــ لہٰذا خون نکل کر بہنے کی صورت میں بہنے کی جگہ کا دھونا واجب ہے تو پورے بدن کا یعنی اعضاءِ وضو کا دھونا بھی واجب ہوگا، تا کہ وجوبِ

طہارت میں تجزی لازم نہ آئے، اور نہ بہنے کی صورت میں نجاست کی جگہ کو دھونا واجب نہیں ہے، تو پورے بدن یعنی اعضاءِ وضو کا دھونا بھی واجب نہیں ہوگا، کیونکہ وصفِ خروج جس معنی کی وجہ سے علت بنا تھا وہ معنی نہیں پایا گیا تو وصفِ خروج علت نہیں بنا لہٰذا حکم (نقضِ وضو) بھی نہیں پایا گیا، تو علت کے معدوم ہونے کی وجہ سے حکم معدوم ہوگیا، یہ جو ہم نے شوافع کے نقض کو دفع کیا، اس کا نام ہے دفع بالمعنی الثابت بالوصف۔

اس پر امام شافعی علیہ الرحمۃ کی طرف سے دوسرا نقض واعتراض وارد ہوتا ہے، وہ یہ ہے کہ جس شخص کا زخم برابر بہتا رہتا ہو تو اس کا وضو ٹوٹ جانا چاہیے کیونکہ وصفِ خروجِ نجاست بھی پایا گیا، اور وہ معنی جو وصف سے دلالۃً ثابت ہے یعنی موضعِ نجاست کا دھونا یہ بھی پایا گیا، کیونکہ اس پر نجاست کی جگہ کا دھونا واجب ہے، لہٰذا وضو ٹوٹ جانا چاہیے حالانکہ آپ کہتے ہیں کہ بقاءِ وقت تک اس کا وضو باقی رہتا ہے، تو یہ علت کا حکم سے تخلف ہے۔

مصنف علیہ الرحمۃ کہتے ہیں کہ اس نقض کو بھی ہم دوطرح سے دفع کریں گے، (۱) ایک تو دفع بالحکم یعنی ہم حکم کو ثابت مانتے ہیں یعنی ہم یہ کہتے ہیں کہ علت (خروج) کی وجہ سے حکم (حدث) ثابت ہے، ہم نہیں کہتے ہیں کہ اس کا وضو نہیں ٹوٹا، لہٰذا علت کی وجہ سے حکم ثابت ہوگیا، علت کا حکم سے تخلف نہیں ہوا۔۔۔ لیکن جو حکم ہے یعنی وضو ٹوٹنا یہ اس کے عذر کی وجہ سے مؤخر ہوگیا، وقت کے بقاء تک اس کو لمبا کردیا، اسی لئے وقت کے ختم سے اس پر وضو لازم ہوگا، چاہے دوسرا کوئی حدث پیش نہ آیا ہو۔۔۔ یہ جو ہم نے نقض کو دفع کیا اس کا نام ہے دفع بالحکم۔

اس نقض کو دفع کرنے کا (۲) دوسرا طریقہ دفع بالغرض ہے، وہ یہ ہے کہ ہم نے مسلسل خون آنے کو مسلسل پیشاب پر قیاس کیا ہے، اب اگر کسی کو پیشاب کے قطرات مسلسل آرہے ہوں، سلسِ بول کا مریض ہو تو آپ کے نزدیک بھی اس کا وضو وقت کے ختم ہونے تک باقی رہتا ہے، تو ہم نے زخم پر مسلسل خون آنے کو پیشاب پر قیاس کیا، اور اصل (پیشاب) اور فرع (زخم) میں برابری ثابت کردی، تو علت کی غرض پائی گئی، اور وہ غرض اصل اور فرع میں برابری ثابت کرنا ہے، لہٰذا اگر خون بھی برابر جاری رہا تو وہ بھی وقت کے ختم ہونے تک معاف ہوگا، اصل (بول) اور فرع (خون) دونوں برابر ہوجائیں گے، یہ جو نقض کو ہم نے دفع کیا اس کا نام ہے دفع بالغرض۔

اَمَّا الْمُعَارَضَةُ فَهِيَ نَوْعَانِ مُعَارَضَةٌ فِيْهَا مُنَاقَضَةٌ وَمُعَارَضَةٌ خَالِصَةٌ اَمَّا الْمُعَارَضَةُ الَّتِيْ فِيْهَا مُنَاقَضَةٌ فَالْقَلْبُ وَهُوَ نَوْعَانِ اَحَدُهُمَا قَلْبُ الْعِلَّةِ حُكْمًا وَالْحُكْمِ عِلَّةً وَهُوَ مَاخُوْذٌ مِنْ قَلْبِ الْاِنَاءِ وَاِنَّمَا يَصِحُّ هٰذَا فِيْمَا يَكُوْنُ التَّعْلِيْلُ فِيْهِ بِالْحُكْمِ مِثْلُ قَوْلِهِمْ الْكُفَّارُ جِنْسٌ يُجْلَدُ بِكْرُهُمْ مِائَةً فَيُرْجَمُ ثَيِّبُهُمْ كَا

لِمُسْلِمِيْنَ قُلْنَا الْمُسْلِمُوْنَ اِنَّمَا يُجْلَدُ بِكْرُهُمْ مِائَةً لِاَنَّهٗ يُرْجَمُ ثَيِّبُهُمْ فَلَمَّا احْتَمَلَ الْاِنْقِلَابَ فَسَدَ الْاَصْلُ وَبَطَلَ الْقِيَاسُ

ترجمہ:۔ بہرحال معارضہ پس وہ دو قسم پر ہے، ایسا معارضہ جس میں مناقضہ ہو، اور خالص معارضہ، بہرحال وہ معارضہ جس میں مناقضہ ہو پس، وہ قلب ہے، اور قلب کی دو قسمیں ہیں، ان میں سے ایک علت کو حکم سے اور حکم کو علت سے بدل دینا ہے، اور یہ قلب الاناء سے ماخوذ ہے، اور قلب کی یہ قسم صحیح ہوتی ہے اس صورت میں کہ تعلیل اس میں حکم کے ذریعہ ہو، جیسے شوافع کا قول کہ کفار ایسی جنس ہے کہ ان کے بِکْر کو سو کوڑے مارے جاتے ہیں تو ان کے ثَیِّب کو رجم کیا جائے گا مسلمانوں کی طرح، ہم کہیں گے کہ مسلمان، ان کے بِکْر کو سو کوڑے مارے جائیں گے، اس لئے کہ ان ثیّب کو رجم کیا جاتا ہے، پس جب تعلیل انقلاب کا احتمال رکھتی ہے تو اصل فاسد ہوگی اور قیاس باطل ہو گیا۔

تشریح:۔ مصنف علیہ الرحمۃ مناقضہ کے بیان سے فارغ ہو کر معارضہ کا بیان شروع کر رہے ہیں، معارضہ کہتے ہیں مُعلِّل نے اپنے دعوی پر جو دلیل قائم کی ہے معترض اس کے خلاف پر دلیل قائم کر دے اور معلِّل کی دلیل سے تعرض نہ کرے، اور مناقضہ یہ ہے کہ معترض مُعَلِّل کی دلیل کو باطل کر دے، اور اسی کو اپنی دلیل بنا دے دونوں میں فرق یہ ہے کہ معارضہ میں مُعَلِّل کی دلیل سے کوئی تعرض نہیں ہوتا بلکہ اپنی دلیل سے اس کے مدعی کی ضد کو ثابت کیا جاتا ہے، اور مناقضہ میں مُعَلِّل کی دلیل سے تعرض کر کے باطل کیا جاتا ہے اور وہ معترض کی دلیل بن جاتی ہے، پھر معارضہ کی دو قسمیں ہیں، مُعلِّل کی دلیل بعینہٖ معترض کی دلیل بن جائے تو یہ پہلی قسم ہے، اور اگر ایسا نہ ہو تو دوسری قسم ہے، (۱) پہلی قسم کا نام معارضہ فیہا مناقضہ ہے یعنی ایسا معارضہ جس میں مناقضہ ہو، اور (۲) دوسری قسم کا نام ہے معارضہ خالصہ، پہلی قسم کا دوسرا نام قلب بھی ہے، اس قسم اول کا نام معارضہ فیہا معارضہ اس لئے ہے کہ اس میں من وجہٍ معارضہ ہے من وجہٍ مناقضہ ہے، اس لحاظ سے کہ یہ معلل کے دعوی کے خلاف پر دلالت کرتا ہے معارضہ ہے، اور اس لحاظ سے کہ دلیل میں خلل ہونے کی وجہ سے یہ دلیل مُعَلِّل کے حق میں دلیل بننے کے قابل نہ رہی، بلکہ معارض کی دلیل بن گئی، مناقضہ ہے، لیکن اس میں معارضہ ہی اصل ہے، مناقضہ تو ضمناً اور صورۃً ہے، اس لئے کہ پہلے بتایا کہ علتِ مؤثرہ میں نقض وارد نہیں ہو سکتا ہے، اسی لئے مصنف نے نام بھی معارضہ فیہا مناقضہ رکھا، مناقضہ فیہا معارضہ نہیں رکھا۔

سوال: معارضہ فیہا مناقضہ میں تو اجتماع ضدین لازم آتا ہے، کیوں کہ معارضہ میں مُعَلِّل کی دلیل سے تعرض کئے بغیر اس کے مدعی کی ضد کو ثابت کیا جاتا ہے، اس کا مطلب ہے کہ اس کی دلیل مسلم ہے، اور مناقضہ میں اس کی دلیل سے تعرض کر کے دلیل ہی کو باطل کر دیا جاتا ہے، تو معارضہ اور مناقضہ تو اجتماع ضدین ہوا۔

جواب: معارضہ میں اگرچہ بظاہر معلل کی دلیل کو تسلیم کرنا ہے، مگر حقیقت میں دلیل کو باطل کرنا ہے، اس لئے کہ دلیل لازم اور مدعی ملزوم ہے اور ملزوم کا ابطال لازم کے ابطال کو مستلزم ہے، لہٰذا معارضہ میں بھی دلیل ہی باطل ہوئی، اور مناقضہ میں تو دلیل باطل ہوئی ہی ہے، لہٰذا دونوں میں کوئی تعارض نہ ہوا۔ (ایضاح الحسامی)

پھر پہلی قسم جس کا دوسرا نام قلب بھی ہے اس کی دو قسمیں ہیں، (۱) علت کو پلٹ کر حکم کر دینا اور حکم کو پلٹ کر علت کر دینا (۲) علت کو اس طرح پلٹ دینا کہ مُستَدِلّ کے دعوی کے لئے مُثبِت ہونے کے بجائے اس کے خلاف پر دَالّ بن جائے۔

قلب کی پہلی قسم قلب الاناء سے ماخوذ ہے، قلب کی حسی مثال ایسی ہے جیسے برتن کے اوپر کے حصہ کو نیچے اور نیچے کے حصہ کو اوپر کر دینا، علت اصل ہونے کی وجہ سے حکم سے اعلی ہے اور حکم تابع ہونے کی وجہ سے علت سے نیچے ہے، جب قلب کر دیا، تو اعلی اسفل اور اسفل اعلی ہو گیا، تو برتن کو پلٹنے کی طرح ہو گیا۔

وانما یصح ھذا :- مصنف علیہ الرحمۃ فرماتے ہیں کہ قلب کی یہ قسم صرف اسی صورت میں متحقق ہو سکتی ہے جب کہ کسی حکم شرعی کو قیاس کی علت بنایا گیا ہو، تاکہ جب پلٹا جائے تو دوبارہ وہ حکم بننے کے قابل ہو، لیکن اگر وصف خالص کو علت بنایا جائے جو حکم بننے کے قابل نہ ہو، تو قلب متحقق نہیں ہو سکتا۔

اس کی مثال، امام شافعی علیہ الرحمۃ کے نزدیک کفار کو زنا کے جرم میں اگر غیر محصن ہے تو کوڑے مارے جائیں گے، اور محصن ہے تو رجم کیا جائے گا، ان کے نزدیک محصن ہونے کے لئے اسلام شرط نہیں ہے، —— اور ہمارے نزدیک محصن ہونے کے لئے اسلام شرط ہے، لہٰذا کافر محصن ہوگا ہی نہیں، تو کافر شادی شدہ اور غیر شادی شدہ دونوں کو سو کوڑے مارے جائیں گے، تو شوافع نے کفار کو مسلمانوں پر قیاس کر کے کہا کہ کفار کے بکر (غیر محصن) کو سو کوڑے لگتے ہیں، تو ان کے ثیب (محصن) کو رجم کیا جائے گا، —— امام شافعی نے جلد (کوڑے لگنا) کو علت قرار دیا اور رجم کو حکم بنایا، —— تو ہم نے ان پر معارضہ کیا، ان کی علت کو حکم اور حکم کو علت بنا دیا، اور ہم نے کہا کہ آپ نے مسلمانوں پر قیاس کیا، اور مسلمانوں میں ہم جلد (کوڑے مارنا) کو رجم کی علت مانتے ہی نہیں بلکہ الٹا یوں کہتے ہیں کہ مسلمانوں میں بِکر (غیر محصن) کو کوڑے مارے جاتے ہیں، کیونکہ ان کے ثیب (محصن) کو رجم کیا جاتا ہے، تو رجم علت ہے اور جَلد (کوڑے مارنا) حکم ہے، —— تو ان کی علت کو حکم اور حکم کو ہم نے علت بنا دیا، —— ملاحظہ کیجئے یہ قلب چونکہ مُعَلِّل کے دعوی (کفار محصن کے حق میں اثبات رجم) کے خلاف دلالت کرتا ہے، اس لئے معارضہ ہوا، اور ساتھ ہی ساتھ مناقضہ بھی ہے ان کی دلیل پر کہ انہوں نے جس حکم (جلد، کوڑے لگنا) کو علت بنایا تھا وہ علت بننے کے قابل نہیں۔

وَالثَّانِیْ قَلْبُ الْوَصْفِ شَاهِدًا عَلَى الْمُعَلِّلِ بَعْدَ اَنْ كَانَ شَاهِدًا لَهٗ وَهُوَ مَاخُوْذٌ مِنْ قَلْبِ الْجِرَابِ فَاِنَّهٗ كَانَ ظَهْرُهٗ اِلَيْكَ فَصَارَ وَجْهُهٗ اِلَيْكَ اِلاَّ اَنَّهٗ لَا يَكُوْنُ اِلاَّ بِوَصْفٍ زَائِدٍ فِيْهِ تَفْسِيْرٌ لِلْاَوَّلِ مِثَالُهٗ قَوْلُهُمْ فِیْ صَوْمِ رَمَضَانَ اَنَّهٗ صَوْمُ فَرْضٍ فَلَا يَتَأَدّٰى اِلاَّ بِتَعْيِيْنِ النِّيَّةِ كَصَوْمِ الْقَضَاءِ فَقُلْنَا اِنَّهٗ لَمَّا كَانَ صَوْمًا فَرْضًا اِسْتَغْنٰى عَنْ تَعْيِيْنِ النِّيَّةِ بَعْدَ تَعَيُّنِهٖ كَصَوْمِ الْقَضَاءِ لٰكِنَّهٗ اِنَّمَا يَتَعَيَّنُ بَعْدَ الشُّرُوْعِ وَهٰذَا تَعَيَّنَ قَبْلَ الشُّرُوْعِ

ترجمہ:۔ اور قلب کی دوسری قسم وصف (علت) کو پلٹنا ہے، اس حال میں کہ وہ مُعَلِّل کے خلاف شاہد (حجت) ہوجائے بعد اس کے کہ وہ مُعلِّل کے لئے شاہد (حجت) تھا، اور یہ قَلْبُ الجِرَاب سے ماخوذ ہے کہ تیری طرف اس کی پیٹھ تھی تو اب تیری طرف اس کا چہرہ ہوگیا، مگر قلب کی یہ قسم نہیں ہوتی ہے مگر ایسے وصفِ زائد کے ساتھ جس میں اول کی تفسیر ہو، اس کی مثال شوافع کا قول ہے رمضان کے روزے کے سلسلہ میں کہ یہ فرض روزہ ہے، تو تعیینِ نیت کے بغیر ادا نہ ہوگا جیسے قضاء کا روزہ، تو ہم نے کہا کہ جب رمضان کا روزہ فرض روزہ ہے، تو وہ تعیینِ نیت سے مستغنی ہے، اس کے (شارع کی جانب سے) تعین کے بعد، جیسے قضاء کا روزہ، لیکن قضاء کا روزہ شروع کرنے کے بعد متعین ہوتا ہے اور رمضان کا روزہ شروع کرنے سے پہلے ہی متعین ہو چکا ہے۔

تشریح:۔ مصنف علیہ الرحمہ قلب کی دوسری قسم بتا رہے ہیں، وہ یہ ہے کہ وصف یعنی علت کو اس طرح پلٹ دینا کہ یہ علت مُستَدِل کے دعوی کے لئے مُثبِت ہونے کے لئے بجائے اس کے خلاف پر دلالت کرے، گویا پہلے یہ علت مستدل کے لئے حجت تھی، اب قلب کے بعد یہ معارض کے لئے حجت بن گئی — اس میں معارضہ تو اس لئے ہے کہ مستدل کی دلیل اس کے دعوی کے خلاف پر دلالت کرتی ہے، اور مناقضہ اس لئے ہے کہ اس دلیل سے مستدل کا دعوی ثابت نہیں ہوا، بلکہ دلیل ٹوٹ گئی، اور دلیل کا ٹوٹ جانا ہی مناقضہ ہے۔ اس کی حسی مثال توشہ دان کو پلٹنے کی طرح ہے، یعنی توشہ دان کے اندر کی جانب کو باہر اور باہر کی جانب کو اندر کردیا جائے، گویا کہ قلب سے پہلے علت کی پشت معارض کی طرف تھی اور رخ مُستَدِل کی طرف تھا یعنی یہ علت مستدل کے لئے مفید تھی، معارض کے لئے غیر مفید تھی، اور اب قلب کے بعد اس کی پشت مُستَدِلّ کی طرف اور رخ معارض کی طرف ہوگیا، اب یہ معارض کے لئے مفید اور مستدل کے لئے غیر مفید ہوگئی۔

الا انه لا یکون :- مستدل نے ایک وصف کو اپنے دعوی پر دلیل بنایا ہے، اور معارض بعینہ اسی وصف کو اپنے

دعوی پر دلیل بنا رہا ہے، تو ایک وصف کا دو متنافی حکموں لئے دلیل بننا لازم آئے گا جو عقلا ناممکن ہے --- اس لئے مصنف علیہ الرحمۃ فرماتے ہیں کہ مُستَدِلّ کے وصف میں کچھ زیادتی کردی جائے مگر وصف پر جو زیادتی ہے وہ اسی وصف کی تفسیر ہو، اس وصف کو متغیر نہ کردے کہ اس کا وصفِ آخر ہونا لازم آئے۔

جیسے شوافع کہتے ہیں کہ رمضان کا روزہ فرض ہے تو بغیر تعیینِ نیت کے ادا نہ ہوگا، جیسے قضاء کا روزہ فرض ہے تو بغیر تعیین نیت کے ادا نہیں ہوتا --- تو شوافع نے فرضیت کو تعیینِ نیت کی علت بنایا، اور رمضان کے روزہ کو قضا روزہ پر قیاس کیا، --- ہم نے معارضہ بالقلب کے ذریعہ جواب دیا اور کہا کہ فرضیت تعیین نیت کی علت نہیں بلکہ عدمِ تعیین کی علت ہے، وہ اس طرح کہ رمضان کا روزہ فرض ہے، لہٰذا خود سے تعیین کی ضرورت نہیں ہے، کیونکہ اللہ تعالیٰ نے اس کو متعین کردیا ہے، جیسے قضاء کا روزہ ایک مرتبہ متعین کرنے کے بعد دوبارہ اس میں تعیین کی ضرورت نہیں، غرض رمضان کا روزہ اور قضاء روزہ دونوں میں علت فرضیت ہے، اور دونوں اس بات میں برابر ہیں کہ ایک بار تعیین کے بعد دوبارہ اس میں تعیین کی ضرورت نہیں --- لیکن چونکہ رمضان کے روزہ میں ایک مرتبہ تعیین منجانب اللہ ہوچکی ہے، لہٰذا دوبارہ تعیین کی ضرورت نہیں، اور قضاء روزہ نیت سے شروع کرنے سے متعین ہوتا ہے، لہٰذا ایک مرتبہ شروع کر کے جب متعین کردیا تو دوبارہ اس میں بھی نیت کی ضرورت نہیں ہے --- کیوں کہ فرضیت جو مُستَدَل کی دلیل تھی، اس میں تھوڑی زیادتی کردی جو زیادتی اسی وصف فرضیت کی تفسیر ہے وہ یہ کہ فرضیت رمضان میں تعیین اللہ کی طرف سے ہوچکی ہے، تو اب یہ دلیل مستدل کے دعوی کے خلاف یعنی عدم تعیین کی دلیل بن گئی۔ غرض ہم نے فرضیت کو عدم تعیین کی علت قرار دیا، یہ معارضہ بالقلب ہے۔

وَقَدْ تَقْلُبُ الْعِلَّةُ مِنْ وَجْهٍ اٰخَرَ وَهُوَ ضَعِيْفٌ مِثَالُهٗ قَوْلُهُمْ هٰذِهٖ عِبَادَةٌ لَا تُمْضٰى فِيْ فَاسِدِهَا فَوَجَبَ اَنْ لَا يَلْزَمَ بِالشُّرُوْعِ كَالْوُضُوْءِ فَيُقَالُ لَهُمْ لَمَّا كَانَ كَذٰلِكَ وَجَبَ اَنْ يَّسْتَوِيَ فِيْهِ عَمَلُ النَّذْرِ وَالشُّرُوْعِ كَالْوُضُوْءِ وَهُوَ ضَعِيْفٌ مِنْ وُجُوْهِ الْقَلْبِ لِاَنَّهٗ لَمَّا جَاءَ بِحُكْمٍ اٰخَرَ ذَهَبَتِ الْمُنَاقَضَةُ وَلِاَنَّ الْمَقْصُوْدَ مِنَ الْكَلَامِ مَعْنَاهُ وَالْاِسْتِوَاءُ مُخْتَلِفٌ فِي الْمَعْنٰى ثُبُوْتٌ مِنْ وَجْهٍ وَسُقُوْطٌ مِنْ وَجْهٍ عَلٰى وَجْهِ التَّضَادِ وَذٰلِكَ مُبْطِلٌ لِلْقِيَاسِ۔

ترجمہ:۔ اور کبھی قلبِ علت ہوتا ہے دوسرے طریقہ پر، اور وہ ضعیف ہے، اس کی مثال شوافع کا قول ہے کہ یہ نوافل ایسی عبادت ہے جس کے فاسد کو پورا نہیں کیا جاتا تو ضروری ہے کہ شروع کرنے سے بھی لازم نہ ہو، جیسے وضو،

پس ان سے کہا جائے گا کہ جب ایسا ہے تو واجب ہے کہ نفل میں نذر اور شروع کا حکم برابر ہو جیسے وضو، اور یہ قلب کے طریقوں میں سے ضعیف طریقہ ہے، اس لئے کہ سائل جب دوسرا حکم لے آیا تو مناقضہ ختم ہو گیا، اور اس لئے کہ کلام سے مقصود اس کے معنی ہوتے ہیں، اور برابری معنی میں مختلف ہے من وجہٍ ثبوت ہے اور من وجہٍ سقوط ہے تضاد کے طریقہ پر، اور یہ قیاس کو باطل کرنے والا ہے۔

تشریح:۔ مصنف علیہ الرحمۃ فرماتے ہیں کہ قلب کا ایک تیسرا طریقہ بھی ہے، جس کو قلبِ تسویہ کہتے ہیں، لیکن یہ طریقہ ضعیف اور فاسد ہے، کیونکہ اس میں صرف معارضہ ہے، مناقضہ نہیں ہے، جب کہ قلب میں معارضہ کے ساتھ مناقضہ بھی ہوتا ہے۔

اس کی مثال شوافع کے نزدیک نفلی عبادت شروع کرنے سے لازم نہیں ہوتی، لہٰذا اگر شروع کر کے توڑ دی تو قضا واجب نہیں، ---اور احناف کے نزدیک شروع کرنے سے لازم ہو جاتی ہے، اور شروع کر کے اگر فاسد کر دیا تو قضا واجب ہوتی ہے --- شوافع نفلی عبادات کو وضو پر قیاس کرتے ہیں کہ جس طرح وضو درمیان میں فاسد ہو جائے تو اتمام لازم نہیں، اور نہ وضو شروع کرنے سے اتمام لازم ہوتا ہے، اسی طرح نفلی عبادت بھی نہ شروع کرنے سے لازم ہوگی اور نہ فاسد کرنے سے اس کی قضاء و اتمام لازم ہوگا، الغرض شوافع نے عدمِ لزوم بالشروع کے لئے عدمِ لزوم فی الفساد کو علت قرار دیا، یعنی فاسد کرنے سے لازم نہ ہونا علت ہے شروع کرنے سے لازم نہ ہونے کی اور اس کو وضو پر قیاس کیا۔

لیکن اس پر معارضہ احناف کی طرف سے اس طرح ہوگا کہ ٹھیک ہے، آپ نے نوافل کو وضو پر قیاس کیا ہے، مگر دیکھو وضو میں نذر اور شروع دونوں کا حکم برابر ہے، تو اسی طرح نفلی عبادت میں بھی نذر و شروع کا حکم برابر ہونا چاہیے --- یعنی وضو نذر ماننے سے لازم نہیں ہوتا اور نہ شروع کرنے سے لازم ہوتا ہے، تو اس طرح مساوات نفلی عبادت میں بھی ہونی چاہیے، کہ نہ نذر سے لازم ہو اور نہ شروع کرنے سے لازم ہو، کیونکہ وضو مقیس علیہ ہے اور اس میں مساوات ہے، تو نفلی عبادت جو مقیس ہے اس میں بھی مساوات ہونی چاہیے --- حالانکہ نفلی عبادت نذر سے بالاجماع لازم ہو جاتی ہے، تو دونوں میں برابری پیدا کرنے کا تقاضہ تو یہ ہے کہ نفلی عبادت شروع کرنے سے بھی لازم ہو جائے، جیسے نذر سے بالاجماع لازم ہو جاتی ہے۔

غرض احناف نے کہا کہ عدمِ اتمام فی الفساد عدمِ لزوم بالشروع کی علت نہیں بلکہ استواء کی علت ہے، اور یہ مساوات وضو میں عدمِ لزوم سے متحقق ہوتی ہے کہ وضو نہ نذر سے لازم ہوتا ہے نہ شروع کرنے سے --- اور نوافل میں لزوم سے متحقق ہوتی ہے کہ نوافل نذر سے بھی لازم ہو جاتے ہیں اور شروع کرنے سے بھی --- تو اس طرح یہاں قلب ہوا۔

مگر مصنف علیہ الرحمۃ کہتے ہیں کہ قلب کا یہ طریقہ فاسد ہے، دووجہ سے (۱) ایک تو یہ کہ مُعلِّل کچھ اور کہہ رہا ہے، اور آپ کچھ اور کہہ رہے ہیں، مُعلِّل کا دعوی عدمِ لزوم بالشروع کا ہے اور آپ مساوات ثابت کررہے ہیں، جس کا وہ مُنکِر نہیں ہے، آپ اس کے دعوی کی نقیض لاتے یعنی اثباتِ لزوم تو مناقضہ ہوتا مگر آپ دوسرا حکم لے آئے یعنی مساوات تو قلب نہ ہوا، کیونکہ قلب میں ضروری ہے کہ معارضہ کے ساتھ مناقضہ بھی ہو، (۲) دوسری وجہِ فساد یہ ہے کہ کلام میں مقصود معانی ہوتے ہیں، نہ کہ الفاظ، اب معارض نے جو استواء ثابت کیا ہے وہ معنی کے لحاظ سے مختلف ہے، اس طریقہ پر کہ یہ استواء مقیس علیہ یعنی وضو میں تو سقوط اور عدمِ لزوم کے اعتبار سے ہے، کہ وضو نہ نذر سے لازم ہوتا ہے نہ شروع کرنے سے اور یہی استواء فرع (مقیس) یعنی نفلی عبادت میں ثبوت اور لزوم کے اعتبار سے ہے کہ نفلی عبادت نذر سے بھی لازم ہوجاتی ہے اور شروع کرنے سے بھی، تو اگر چہ اصل اور فرع لفظ استواء میں شریک ہیں، لیکن معنی ومقصود میں مختلف ہیں، کیونکہ اصل میں استواء سقوط کے اعتبار سے ہے اور فرع میں ثبوت کے اعتبار سے ہے، تو اصل اور فرع میں تضاد ہوا، تو یہ تضاد احناف کے قیاس بالقلب کو باطل کردے گا، اس لئے قلب کے اس طریقہ کو فاسد کہا گیا۔

وَاَمَّا الْمُعَارَضَةُ الْخَالِصَةُ فَنَوْعَانِ اَحَدُهُمَا فِیْ حُکْمِ الْفَرْعِ وَهُوَصَحِیْحٌ وَالثَّانِیْ فِیْ عِلَّةِ الْاَصْلِ وَذٰلِکَ بَاطِلٌ لِعَدَمِ حُکْمِهٖ وَلِفَسَادِهٖ لَوْاَفَادَ تَعَدِّیَتَهٗ لِاَنَّهٗ لَااِتِصَالَ لَهٗ بِمَوْضِعِ النِّزَاعِ اِلَّامِنْ حَیْثُ اَنَّهٗ یَنْعَدِمُ تِلْکَ الْعِلَّةُ فِیْهِ وَعَدَمُ الْعِلَّةِ لَایُوْجِبُ عَدَمَ الْحُکْمِ

ترجمہ:۔ اور بہرحال معارضۂ خالصہ پس اس کی دو قسمیں ہیں، ان میں سے ایک معارضہ فی حکمِ الفرع ہے اور یہ صحیح ہے، اور دوسرا معارضہ فی علۃ الاصل ہے، اور یہ باطل ہے تعلیل کا حکم نہ ہونے کی وجہ سے، اور تعلیل کے فاسد ہونے کی وجہ سے، اگر تعلیل اس کے متعدی ہونے کا فائدہ دے، اس لئے کہ یہ (معارضہ فی علۃ الاصل) اس کا کوئی اتصال نہیں ہے موضع نزاع (معارضہ فی حکم الفرع) کے ساتھ مگر اس حیثیت سے کہ معارضہ فی حکم الفرع میں وہ علت معدوم ہوجائے اور علت کا معدوم ہونا حکم کے معدوم ہونے کو واجب نہیں کرتا ہے۔

تشریح:۔ ماقبل میں بتایا گیا کہ معارضہ کی دو قسمیں ہیں، معارضہ فیہا مناقضہ، اور معارضۂ خالصہ اول کا بیان تفصیل سے ہوچکا، اب ثانی کو بیان کررہے ہیں۔ فرماتے ہیں کہ معارضۂ خالصہ یعنی وہ معارضہ جس میں مناقضہ نہ ہو، اس کی دو قسمیں ہیں، (۱) معارضہ فی حکمِ الفرع (۲) معارضہ فی علۃ الاصل۔

(۱) معارضہ فی حکم الفرع کا مطلب یہ ہے کہ مُعارِض فرع کے حکم میں معارضہ کرے یعنی معارض مُعلِّل سے

کہے کہ میرے پاس ایسی دلیل ہے جو فرع میں آپ کے بیان کردہ حکم کے خلاف پر دلالت کرتی ہے، جیسے امام شافعی علیہ الرحمۃ کہتے ہیں کہ سر کا مسح رکن ہے، لہٰذا اس میں تثلیث مسنون ہے جیسے اور ارکان مغسولہ میں تثلیث بالاتفاق مسنون ہے، تو امام شافعی علیہ الرحمۃ نے مسحِ راس کو ارکانِ مغسولہ پر قیاس کیا اور علت دونوں میں رکنیت ہے، تو اعضاء مغسولہ اصل یعنی مقیس علیہ ہے، اور مسحِ راس فرع یعنی مقیس ہے، اور رکنیت علت ہے۔

احناف کی طرف سے اس پر معارضہ ہوا کہ سر کا مسح وضو میں مسح ہی ہے، غَسل نہیں ہے، لہٰذا اس کو دوسرے مسح یعنی مسح علی الخفین پر قیاس کر کے کہیں گے کہ جیسے مسح علی الخفین میں تثلیث کا کوئی قائل نہیں، لہٰذا مسح علی الراس میں بھی تثلیث نہیں ہے، ہم نے مسحِ راس کو مسح علی الخفین پر قیاس کیا اور علت جامعہ مسح ہونا ہے، —— تو ہم نے معارضہ کر کے فرع میں اس کے خلاف حکم ثابت کیا جو امام شافعی علیہ الرحمۃ نے ثابت کیا تھا، انہوں نے تثلیث کو ثابت کیا تھا، ہم نے عدمِ تثلیث کو ثابت کر دیا، یہ معارضہ ہے، —— مصنف علیہ الرحمۃ فرماتے ہیں کہ معارضہ کی یہ قسم صحیح ہے، کیونکہ اس میں مُعَلِّل کی دلیل کا بطلان نہیں ہے، بلکہ مُعَلِّل کے ثابت کردہ حکم کے خلاف دوسرا حکم ثابت کیا جاتا ہے، دوسری علت سے، اور اس میں کوئی حرج نہیں ہے،

(۲) اور معارضہ کی دوسری قسم معارضہ فی علت الاصل ہے، اس کا مطلب یہ ہے کہ معارضہ اصل یعنی مقیس علیہ کی علت میں ہو، یعنی معارض مُعَلِّل سے کہے کہ آپ نے مقیس علیہ میں جو علت نکالی ہے حقیقت میں وہ علت ہے ہی نہیں بلکہ علت کوئی اور شی ہے۔

مصنف علیہ الرحمۃ فرماتے ہیں یہ قسم معارضہ کی باطل ہے، اس لئے کہ معارض مُعَلِّل کے خلاف جو علت لائے گا وہ علت یا تو قاصرہ ہوگی یا متعدیہ ہوگی، اور دونوں علتوں سے معارضہ باطل ہے۔

اگر علتِ قاصرہ سے معارضہ کر رہا ہے تو اس کا بطلان واضح ہے، کیونکہ قیاس وتعلیل کے لئے علتِ متعدیہ ہونا شرط ہے، جس کو ماقبل میں آپ تفصیل سے پڑھ چکے، کیونکہ اس صورت میں قیاس وتعلیل کا حکم معدوم ہے اور اس کا حکم تعدیہ ہے۔

اس کی مثال جیسے احناف نے لوہے کو سونے چاندی پر قیاس کر کے کہا کہ جیسے سونے چاندی کی بیع کمی زیادتی کے ساتھ جائز نہیں، اسی طرح لوہے کی بیع لوہے سے بھی کمی زیادتی کے ساتھ جائز نہیں، علت دونوں میں قدر وجنس ہے، —— اس پر امام شافعی علیہ الرحمۃ نے معارضہ کیا کہ اصل یعنی مقیس علیہ (سونا چاندی) میں قدر وجنس علت نہیں ہے، بلکہ علت ثمنیت ہے جو فرع یعنی لوہے میں نہیں ہے، لہٰذا لوہے کی بیع تفاضلاً جائز ہوگی —— تو یہاں امام شافعی علیہ الرحمۃ نے معارضہ کر کے جو علت پیش کی ہے وہ علتِ قاصرہ ہے، جس کا اثر سونے چاندی کے علاوہ اور کہیں ظاہر

نہیں ہوا ہے۔

اور اگر معارض علتِ متعدیہ سے معارضہ کررہا ہے تو بھی باطل ہے، اس کی مثال جیسے احناف کے نزدیک چونے کی بیع چونے سے کمی بیشی سے ربوٰ ہے، اس کو قیاس کرتے ہیں گیہوں اور جو پر اور علت قدر وجنس ہے --- اس پر امام شافعی علیہ الرحمۃ کی طرف سے معارضہ ہوا کہ آپ نے مقیس علیہ یعنی گیہوں اور جو میں جو علت نکالی ہے قدر وجنس، وہ علت ہے ہی نہیں، بلکہ علت اقتیات وادخار ہے، اور یہ علت فرع میں نہیں ہے، لہٰذا چونے کی چونے سے بیع تفاضلاً جائز ہے۔

علتِ متعدیہ ہونے کی صورت میں معارضہ باطل اور فاسد ہے، کیونکہ معارضہ کی اس قسم کا موضعِ نزاع یعنی فرع کے حکم کے ساتھ کوئی تعلق نہیں ہے، بس اس حیثیت سے فرع سے اس کا تعلق ہے کہ یہ علت فرع میں نہیں ہے، اور علت کا معدوم ہونا حکم کے معدوم ہونے کو ثابت نہیں کرتا ہے، اس لئے کہ ایک حکم کی بہت ساری علتیں ہوسکتی ہیں، لہٰذا فرع میں معارض کی پیش کردہ علت نہ ہونے سے حکم کا معدوم ہونا لازم نہ آئے گا، بلکہ حکم دوسری علت سے ثابت ہوجائے گا، بہرحال علتِ متعدیہ میں بھی زیادہ سے زیادہ یہ ہوگا کہ فرع میں معارض کی بیان کردہ علت نہ ہوگی اور علت کے عدم سے حکم کا عدم نہ ہوگا، کیونکہ ایک حکم کی بہت ساری علتیں ہوسکتی ہیں، لہٰذا جب فرع کا حکم معدوم نہ ہوا تو معارضہ صحیح نہ ہوا بلکہ فاسد ہوگیا۔

وَكُلُّ كَلَامٍ صَحِيْحٌ فِى الْاَصْلِ يُذْكَرُ عَلٰى سَبِيْلِ الْمُفَارَقَةِ فَاذْكُرْهُ عَلٰى سَبِيْلِ الْمُمَانَعَةِ كَقَوْلِهِمْ فِى إعْتَاقِ الرَّاهِنِ اَنَّهٗ تَصَرُّفٌ يُلَاقِىْ حَقَّ الْمُرْتَهِنِ بِالْاِبْطَالِ فَكَانَ مَرْدُوْدًا كَا لْبَيْعِ فَقَالُوْا لَيْسَ هٰذَا كَا لْبَيْعِ لِاَنَّهٗ يَحْتَمِلُ الْفَسْخَ بِخِلَافِ الْعِتْقِ وَالْوَجْهُ فِيْهِ اَنْ نَقُوْلَ الْقِيَاسُ لِتَعْدِيَةِ حُكْمِ الْاَصْلِ دُوْنَ تَغْيِيْرِهٖ وَحُكْمُ الْاَصْلِ وَقْفُ مَايَحْتَمِلُ الرَّدَّ وَالْفَسْخَ وَاَنْتَ فِى الْفَرْعِ تُبْطِلُ اَصْلًا مَا لَا يَحْتَمِلُ الْفَسْخَ وَالرَّدَّ۔

ترجمہ:۔ اور ہر وہ کلام جو اپنی اصل وضع میں صحیح ہو، جس کو مفارقت کے طریقہ پر ذکر کیا جاتا ہے، تو اس کو ممانعت کے طریقہ پر ذکر کر، جیسے شوافع کا قول اعتاقِ راہن کے سلسلے میں کہ راہن کا اعتاق ایسا تصرف ہے جو ملاقی ہے حق مرتہن سے ابطال کے ساتھ تو اعتاق بیع کی طرح مردود ہوگا، انہوں نے کہا کہ اعتاق بیع کی طرح نہیں ہے، اس لئے کہ بیع فسخ کا احتمال رکھتی ہے برخلاف عتق کے، اور وجہ اس میں یہ ہے کہ ہم کہتے ہیں کہ قیاس اصل کے حکم کو متعدی کرنے کے لئے ہے نہ کہ اس کو متغیر کرنے کے لئے، اور اصل کا حکم ایسا توقف ہے جو رد اور فسخ کا احتمال رکھتا ہے، اور تو فرع

(اعتاق) میں اس چیز کو بالکل باطل کر رہا ہے جو فسخ اور رد کا احتمال نہیں رکھتی ہے

تشریح:۔ مصنف علیہ الرحمۃ ایک ضابطہ بیان کر رہے ہیں کہ جو کلام اپنی اصل اور وضع کے اعتبار سے صحیح ہو اور اس کو اگر معارض مفارقہ کے طور پر یعنی معارضہ فی علتِ الاصل کے طور پر پیش کرتا ہے، تو یہ کلام باطل ہو جائے گا، کیونکہ ماقبل میں آپ پڑھ چکے کہ معارضہ فی علتِ الاصل (اسی کا نام مفارقہ ہے، مفارقہ اس کو اس لئے کہتے ہیں کہ معارض ایسی علت پیش کرتا ہے جس سے مُعلّلِ کی اصل وفرع میں فرق ہوجاتا ہے) باطل ہے، تو آپ کا صحیح کلام بھی یہ کہہ کر رد کر دیا جائے گا کہ یہ معارضہ فی علت الاصل ہے جو باطل ہے، حالانکہ آپ کا معارضہ اصلِ وضع میں صحیح ہے، لہٰذا مصنفؒ مشورہ دیتے ہیں کہ آپ اپنا کلام معارضہ فی علت الاصل کے طرز پر نہ پیش کریں بلکہ تھوڑا رخ بدل کر ممانعت کے طرز میں پیش کریں، تو مُعلّلِ اس کو رد نہیں کر سکے گا۔

اس کی مثال جیسے اگر راہن نے مرہون غلام کو بیچا تو بیع بالاتفاق نافذ نہیں ہوتی، بلکہ مرتہن کی اجازت پر موقوف رہتی ہے، اگر مرتہن اجازت دے تو نافذ ہوتی ہے ورنہ نہیں، اور اگر راہن نے مرہون غلام کو آزاد کیا تو ہمارے نزدیک آزاد ہوجائے گا، امام شافعی علیہ الرحمۃ فرماتے ہیں کہ اگر راہن مالدار ہے تو عتق نافذ ہوجائے گا، اور اگر غریب ہے تو نافذ نہ ہوگا، اگر چہ مرتہن اجازت دے دے تب بھی عتق نافذ نہ ہوگا، شوافع کی دلیل یہ ہے کہ راہن کا عبدِ مرہون کو آزاد کرنا ایسا تصرف ہے جس سے مرتہن کا حق باطل ہوجاتا ہے، لہٰذا راہن کا اعتاق باطل ہوجائے گا جیسے راہن کی بیع باطل ہوتی ہے --- امام شافعی علیہ الرحمۃ نے عتق کو بیع پر قیاس کیا، بیع کو اصل اور عتق کو فرع قرار دیا، اور دونوں میں وصفِ مشترک ابطالِ حقِ غیر ہے، جیسے مرتہن کا حق باطل ہونے کی وجہ سے بیع باطل ہے، اسی طرح مرتہن کا حق باطل ہونے کی وجہ سے راہن کا عتق بھی نافذ نہ ہوگا۔

ہمارے اصحاب میں سے جو مفارقۃ اور معارضہ فی علت الاصل کے جواز کے قائل ہیں، انہوں نے معارضہ کے طریقے پر شوافع کا جواب دیا کہ اعتاق بیع کے مانند نہیں ہے، بلکہ دونوں میں فرق ہے، کیونکہ بیع فسخ ہونے کا احتمال رکھتی ہے اور عتق میں فسخ ہونے کا احتمال نہیں ہے، جب دونوں میں فرق ہے، تو عتق کو بیع پر قیاس کرنا درست نہیں ہے، معارض نے فرق بیان کر کے اصل یعنی مقیس علیہ (بیع) کی علت میں معارضہ کیا، کہ بیع کے عدمِ جواز کی علت وہ نہیں ہے جو آپ نے بیان کی، بلکہ اس کی علت احتمالِ فسخ ہے یعنی بیع کے واقع ہونے کے بعد فسخ کا احتمال رکھنا، اور یہ علت فرع یعنی مقیس (عتق) میں نہیں ہے، لہٰذا قیاس صحیح نہیں، --- معارض یعنی بعض احناف کا اصل وفرع میں فرق کر کے معلل پر معارضہ اگر چہ فی نفسہ صحیح ہے، مگر چونکہ معارضہ کی صورت میں ہے، اس لئے رد ہوجائے گا، لہٰذا آپ رخ بدل دیں اور اسی بات کو بجائے معارضہ کے ممانعت کے انداز میں پیش کریں اور یوں کہیں کہ حضرت والا! آپ کا

قیاس عتق علی البیع درست ہی نہیں ہے،اس لئے کہ قیاس اصل (مقیس علیہ) کے حکم کوفرع کی طرف متعدی کرنے کے لئے ہوتا ہے،نہ کہ اصل کے حکم کو متغیر کرنے کے لئے،اورآپ کے قیاس میں حکم کا تعدیہ نہیں ہے بلکہ تغییر ہورہی ہے،کیونکہ آپ کے قیاس میں اصل یعنی بیع کا حکم ایسا توقف ہے جوابتداء میں رد کا احتمال رکھتا ہےاور ثبوت کے بعد فسخ کا احتمال رکھتا ہے۔یعنی راہن نے عبدمرہون کی بیع کی تو مرتہن کی اجازت پر موقوف ہے،ابتداءً ثبوتِ بیع سے پہلے مرتہن رد کرسکتا ہے،اور منعقد ہونے کے بعد فسخ کرسکتا ہے،——اصل کا یہ حکم فرع (عتق) میں ہے ہی نہیں،کیونکہ عتق نہ مرتہن کی اجازت پر موقوف ہوتا ہےاور نہ عتق میں رد ہونے کا اور فسخ ہونے کا احتمال ہوتا ہے بلکہ فرع میں تو آپ نے ابطال کردیا کہ نہ رد ہے نہ فسخ،تو اصل کا جو حکم تھا وہ فرع میں متعدی نہ ہوا،بلکہ آپ نے فرع مین دوسرا حکم ثابت کیا ،کیونکہ اصل میں تو حکم تھا کہ بیع میں رد اور فسخ کا احتمال ہےاور بیع مرتہن کی اجازت پر موقوف ہے،اور فرع میں آپ نے نیا حکم ثابت کیا کہ راہن کا عتق بالکل باطل ہے،اور فسخ کا احتمال نہیں رکھتا۔

بہرحال جب فرع میں اصل والا حکم نہیں تو اصل کا حکم متعدی نہ ہوا بلکہ اصل کا حکم متغیر ہوگیا تو آپ کا قیاس درست نہ ہوگا،یہ ہے آپ کا ممانعت کا انداز،اس کو کوئی رد نہیں کرسکتا۔

فَصْلٌ فِی التَّرْجِیْحِ وَاِذَا قَامَتِ الْمُعَارَضَةُ کَانَ السَّبِیْلُ فِیْهِ التَّرْجِیْحُ وَهُوَ عِبَارَةٌ عَنْ فَضْلِ اَحَدِ الْمِثْلَیْنِ عَلَی الْاٰخَرِ وَصْفًا حَتّٰی قَالُوْ اِنَّ الْقِیَاسَ لَا یَتَرَجَّحُ بِقِیَاسٍ اٰخَرَ وَکَذٰلِکَ الْکِتَابُ وَالسُّنَّةُ وَاِنَّمَا یَتَرَجَّحُ الْبَعْضُ عَلَی الْبَعْضِ بِقُوَّةٍ فِیْهِ وَکَذٰلِکَ صَاحِبُ الْجَرَاحَاتِ لَایَتَرَجَّحُ عَلٰے صَاحِبِ جَرَاحَةٍ وَاحِدَةٍ وَالَّذِیْ یَقَعُ بِهٖ التَّرْجِیْحُ اَرْبَعَةٌ اَلتَّرْجِیْحُ بِقُوَّةِ الْاَثَرِ لِاَنَّ الْاَثَرَ مَعْنًی فِی الْحُجَّةِ فَمَهْمَا قَوِیَ کَانَ اَوْلٰی لِفَضْلٍ فِیْ وَصْفِ الْحُجَّةِ عَلٰی مِثَالِ الْاِسْتِحْسَانِ فِیْ مُعَارَضَةِ الْقِیَاسِ وَالتَّرْجِیْحُ بِقُوَّةِ ثَبَاتِهٖ عَلَی الْحُکْمِ الْمَشْهُوْدِ بِهٖ کَقَوْلِنَا فِی الرَّاسِ اَنَّهٗ مَسْحٌ لِاَنَّهٗ اَثْبَتُ فِیْ دَلَالَةِ التَّخْفِیْفِ مِنْ قَوْلِهِمْ اَنَّهٗ رُکْنٌ فِیْ دَلَالَةِ التَّکْرَارِ فَاِنَّ اَرْکَانَ الصَّلٰوةِ تَمَامُهَا بِالْاِکْمَالِ دُوْنَ التَّکْرَارِ فَاَمَّا اَثَرُ الْمَسْحِ فِی التَّخْفِیْفِ فَلَازِمٌ فِیْ کُلِّ مَالَا یُعْقَلُ تَطْهِیْرًا کَالتَّیَمُّمِ وَنَحْوِهٖ

ترجمہ:۔یہ فصل ہے ترجیح کے بیان میں،اور جب معارضہ قائم ہوجائے تو طریقہ اس میں ترجیح ہے،اور ترجیح نام

ہے دو مثلین میں سے ایک کو دوسرے پر وصف کے اعتبار سے فضیلت دینے کا، یہانتک کہ اہلِ اصول نے کہا ہے کہ ایک قیاس دوسرے قیاس کی وجہ سے راجح نہ ہوگا، اور اسی طرح کتاب اور سنت، اور بعض راجح ہوگا بعض پر ایسی قوت کی وجہ سے جو اس میں ہے، اور اسی طرح متعدد زخم والا راجح نہ ہوگا ایک زخم والے پر، اور وہ چیز جس کی وجہ سے ترجیح واقع ہوتی ہے چار ہیں، (۱) قوتِ اثر کی وجہ سے ترجیح دینا، اس لئے کہ اثر ایک وصف ہے حجت میں، پس جب اثر قوی ہوگا تو قیاس اولی ہوگا، وصفِ حجت میں زیادتی کی وجہ سے جیسے استحسان کی مثال ہے قیاس کے معارضہ میں (۲) اور ترجیح ہوتی ہے وصف کی قوتِ ثبات سے اس حکم پر جس پر اس کو شاہد بنایا گیا ہے، جیسے ہمارا قول سر کے مسح میں کہ یہ مسح ہے، اس لئے کہ یہ زیادہ اَثْبَتُ (ثابت کرنے والا) ہے تخفیف کی دلالت میں شوافع کے اس قول سے کہ مسح رکن ہے تکرار کی دلالت میں، اس لئے کہ ارکانِ صلوۃ، ان کی تمامیت اکمال سے ہوتی ہے نہ کہ تکرار سے، پس بہر حال مسح کا اثر تخفیف میں پس لازم ہے ہر غیر معقول طہارت میں، جیسے تیمم اور اس کے مانند۔

تشریح:۔ مصنف علیہ الرحمۃ ترجیح کا بیان شروع کررہے ہیں، کبھی ادلہ میں تعارض ہوجاتا ہے تو ترجیح کی ضرورت پیش آتی ہے، تاکہ تعارض ختم ہوجائے، لیکن مستدل کوئی وجہِ ترجیح پیش کردے تو معارض کو اختیار رہتا ہے کہ وہ دوسری کوئی وجہِ ترجیح پیش کرکے اس کا معارضہ کرے، ترجیح کے ذریعہ قیاسی دلائل میں معارضہ کو دفع کیا جاتا ہے، بہرحال ترجیح کہتے ہیں دو برابر دلیلوں میں سے ایک کو دوسرے پر کسی خاص وصف کی وجہ سے فضیلت دینا—وصف کہا جس سے معلوم ہوا کہ جس چیز سے ترجیح دیجائے وہ خود مستقل دلیل نہ ہو، بلکہ بحیثیتِ وصف کسی مستقل دلیل کے تابع ہوکر پایا جائے-- لہٰذا عادل کی شہادت کو فاسق کی شہادت پر وصفِ عدالت کی وجہ سے ترجیح دینگے، اور چار آدمیوں کی شہادت دو آدمیوں کی شہادت پر کثرتِ دلیل کی وجہ سے قابل ترجیح نہیں ہے، کیونکہ چار آدمیوں کی شہادت میں مزید دو آدمیوں کی شہادت مستقل دلیل ہے، کوئی وصف نہیں ہے۔

اسی لئے اصولیین کہتے ہیں کہ قیاس کو دوسرے قیاس پر کسی تیسرے قیاس کی وجہ سے ترجیح نہ ہوگی، کیونکہ یہ وصف نہیں ہے، مستقل دلیل ہے، اسی طرح کتاب وسنت کا حکم ہے یعنی ایک آیت کو دوسری آیت پر کسی تیسری آیت کی وجہ سے ترجیح نہ ہوگی، اور ایک حدیث کو دوسری حدیث پر کسی تیسری حدیث کی وجہ سے ترجیح نہ ہوگی، کیونکہ ترجیح کا مدار وصفِ زائد پر ہے نہ کہ کثرتِ دلیل پر—ہاں کتاب وسنت اور قیاس میں سے ہر ایک کو اس کے معارض پر اس قوت کے سبب سے ترجیح دے سکتے ہیں جو خود اس دلیل میں موجود ہے، لہٰذا مفسر آیت کو مجمل پر، خبرِ مشہور کو خبرِ واحد پر ترجیح ہوگی کیونکہ یہ ترجیح وصفِ قوت کی وجہ سے ہے،—اسی طرح کئی زخم والے کو ایک زخم والے پر ترجیح نہ ہوگی مثلاً خالد نے راشد کو ایک زخم لگایا، اور راشد نے خالد کو متعدد زخم لگائے، جس کے نتیجہ میں خالد مر گیا، تو دیت دونوں پر

واجب ہوگی، اس کے برخلاف اگر ایک کا زخم دوسرے کے مقابلہ میں قوی اور مہلک ہے، تو موت کی نسبت اسی کی طرف ہوگی جیسے ایک نے ہاتھ کاٹا، اور دوسرے نے گردن ماری تو گردن مارنے والے ہی کو قاتل سمجھا جائے گا۔

والذی یقع به الترجیح:- مصنف علیہ الرحمہ فرماتے ہیں کہ وہ امور جن سے ترجیح حاصل ہوتی ہے، وہ چار ہیں۔

(۱) قوت تاثیر، دو متعارض قیاسوں میں ایک کی تاثیر قوی ہے، تو اس کو دوسرے پر ترجیح حاصل ہوگی قوت تاثیر کی وجہ سے، قوت تاثیر ایک وصف ہے جو قیاس کے ساتھ ہوتا ہے، کوئی مستقل امر نہیں ہے، لہٰذا اس کے ذریعہ ترجیح ہوگی، اسی لئے اکثر جگہوں پر استحسان کو قیاس پر ترجیح دی جاتی ہے وہ قوتِ تاثیر کی وجہ سے ہی ہوتی ہے۔

(۲) دوسری وجہ ترجیح قوتِ ثبات ہے، یعنی وصف کا ثبات اور لزوم حکم پر قوی ہو، یعنی ایک قیاس کا وصف اپنے حکم کے ساتھ زیادہ لازم ہو، اور دوسرے قیاس میں وصف کا اس طرح کا لزوم نہ ہو، تو لازم کو غیر لازم پر ترجیح ہوگی جیسے امام شافعیؒ سر کے مسح کو اعضاءِ مغسولہ پر قیاس کرتے ہیں اور علت رکنیت ہے، اور اعضاءِ مغسولہ کی طرح سر کے مسح میں بھی تکرار و تثلیث کو مسنون قرار دیتے ہیں،۔۔۔ لیکن ہم عدمِ تثلیث کے قائل ہیں، ہم نے مسحِ راس کو مسح کی دوسری صورتوں، مسح علی الخفین وغیرہ پر قیاس کیا، اور علت مسح کرنا ہی ہے، یعنی جس طرح مسح ہونے کے سبب مسح علی الخفین وغیرہ میں تخفیف مسنون ہے، ایسے ہی مسح علی الراس میں بھی تخفیف مسنون ہے،۔۔۔ یہاں امام شافعی علیہ الرحمہ نے جو وصف یعنی علت بتائی رکنیت یہ تکرار کے لئے زیادہ اثبت والزم نہیں ہے، کیونکہ رکنیت کے سبب تکرار یہ وضو میں اعضاءِ مغسولہ کے علاوہ کہیں نہ ملے گا، رکنیت تو کئی جگہ ہے مگر تکرار نہیں ہے، جیسے نماز میں قیام، رکوع، سجود وغیرہ سب ارکان ہیں، مگر تکرار نہیں ہے بلکہ اکمال و تعدیل ہے، لہٰذا رکنیت کا وصف تکرار کے لئے الزم نہیں ۔۔۔ اور ہم نے جو وصف بیان کیا وصفِ مسح یہ تخفیف و عدم تکرار کے لئے الزم و اثبت ہے، یعنی جہاں بھی مسح ہے وہاں تخفیف ہے اور عدمِ تکرار ہے جیسے مسح علی الخفین، مسح علی الجبیرہ، تیمم میں مسح وغیرہ۔۔۔ لہٰذا وصفِ مسح کی علت سے احناف کا جو قیاس ہے وہ راجح ہوگا، شوافع کے وصفِ رکنیت کی علت والے قیاس پر کیونکہ ہمارے قیاس کا وصف حکم کے زیادہ لازم و ثابت ہے۔

کوئی سوال کرے کہ بغیر پانی کے ڈھیلے سے کوئی استنجا کرے تو یہ مسح ہے، اور اس میں تو عدمِ تکرار نہیں ہے، بلکہ تکرار مسنون ہے، اس کا جواب دیا کہ ہماری مراد وہ جگہیں ہیں جہاں مسح سے طہارت غیرِ معقول ہو، اور ڈھیلے سے استنجاء میں طہارت معقول ہے، کیونکہ اس سے نجاست کا زوال ہو رہا ہے۔

وَالتَّرْجِيْحُ بِكَثْرَةِ الْاُصُوْلِ لِاَنَّ فِیْ كَثْرَةِ الْاُصُوْلِ زِيَادَةَ لُزُوْمِ الْحُكْمِ مَعَهٗ وَالتَّرْجِيْح بِالْعَدَمِ عِنْدَ عَدَمِهٖ وَهُوَ اَضْعَفُ مِنْ وُجُوْهِ التَّرْجِيْحِ لِاَنَّ الْعَدَمَ

لَا يَتَعَلَّقُ بِهٖ حُكْمٌ لٰكِنَّ الْحُكْمَ اِذَا تَعَلَّقَ بِوَصْفٍ ثُمَّ عَدِمَ عِنْدَ عَدَمِهٖ كَانَ اَوْضَحَ لِصِحَّتِهٖ وَاِذَا تَعَارَضَ ضَرْبَا تَرْجِيْحٍ كَانَ الرُّجْحَانُ بِالذَّاتِ اَحَقَّ مِنْهُ بِالْحَالِ لِاَنَّ الْحَالَ قَائِمَةٌ بِالذَّاتِ تَابِعَةٌ لَهٗ وَالتَّبَعُ لَا يَصْلَحُ مُبْطِلًا لِلْاَصْلِ وَعَلٰى هٰذَا قُلْنَا فِيْ صَوْمِ رَمَضَانَ اَنَّهٗ يَتَاَدّٰى بِنِيَّةٍ قَبْلَ انْتِصَافِ النَّهَارِ لِاَنَّهٗ رُكْنٌ وَاحِدٌ يَتَعَلَّقُ بِالْعَزِيْمَةِ فَاِذَا وُجِدَتْ فِي الْبَعْضِ دُوْنَ الْبَعْضِ تَعَارَضَا فَرَجَّحْنَا بِالْكَثْرَةِ لِاَنَّهٗ مِنْ بَابِ الْوُجُوْدِ وَلَمْ نُرَجِّحْ بِالْفَسَادِ اِحْتِيَاطًا فِيْ بَابِ الْعِبَادَاتِ لِاَنَّهٗ تَرْجِيْحٌ بِمَعْنًى فِي الْحَالِ

ترجمہ:۔ اور ترجیح (ہوتی ہے) کثرتِ اصول سے، اس لئے کہ کثرتِ اصول میں وصف کے ساتھ حکم کے لزوم کی زیادتی ہے، اور ترجیح واقع ہوتی ہے عدمِ حکم سے عدمِ وصف کے وقت، اور یہ طریقہ وجوہِ ترجیح میں سے ضعیف ہے، اس لئے کہ عدم کے ساتھ حکم متعلق نہیں ہوتا ہے، لیکن حکم جب کسی وصف کے ساتھ متعلق ہو پھر حکم معدوم ہو جائے عدمِ وصف کے وقت تو یہ تعلق وصف کی صحت کو زیادہ واضح کرنے والا ہوگا۔

اور جب ترجیح کی دو قسمیں متعارض ہو جائیں تو وصفِ ذاتی کی وجہ سے ترجیح زیادہ حقدار ہوگی اس ترجیح سے جو وصفِ عارضی کی وجہ سے ہو، اس لئے کہ حال (وصفِ عارضی) ذات کے ساتھ قائم ہے ذات کے تابع ہے، اور تابع اصل کو باطل کرنے کی صلاحیت نہیں رکھتا ہے، اور اسی بنا پر ہم نے کہا رمضان کے روزے کے بارے میں کہ وہ ایسی نیت سے ادا ہو جائے گا جو نصف النہار سے پہلے ہو، اس لئے کہ روزہ رکنِ واحد ہے جو متعلق ہے نیت کے ساتھ، پس جب نیت دن کے بعض حصے میں پائی گئی نہ کہ بعض میں، تو دونوں بعض متعارض ہو گئے، تو ہم نے کثرت کی وجہ سے ترجیح دی، اس لئے کہ یہ (ترجیح بکثرۃ الاجزاء) بابِ وجود سے ہے، اور ہم نے فساد کو ترجیح نہیں دی بابِ عبادات میں احتیاط کی وجہ سے، اس لئے کہ یہ ترجیح بالفساد ایسے معنی کی وجہ سے ہے جو وصفِ عارضی کے درجہ میں ہے۔

تشریح:۔ تیسری وجہِ ترجیح کثرتِ اصول ہے، اصول اصل کی جمع ہے، اور اصل سے مراد مقیس علیہ ہے، یعنی اگر دو قیاسوں میں تعارض ہو، اور ایک قیاس کی علت اور وصفِ مؤثر کا شاہد ایک مقیس علیہ ہے اور دوسرے قیاس کی علت اور وصفِ موثر کے کئی شاہد ہیں، تو متعدد شواہد والے قیاس کو ترجیح دیجائے گی،۔۔۔ جیسے مثال مذکورہ میں وصف مسح کو ہم نے علت قرار دیا تھا، اور شوافع نے رکنیت کو علت قرار دیا تھا، تو وصفِ مسح کے کئی شواہد ہیں، مسح علی الخف، مسح علی الجبیرہ، تیمم اور وصفِ رکنیت کا شاہد صرف ایک مقیس علیہ ہے یعنی اعضاءِ مغسولہ، تو وصفِ مسح کی وجہ سے عدمِ تثلیث

میں مسحِ راس کو کثرتِ شواہد کی وجہ سے مسح کی دوسری صورتوں پر قیاس کرنا راجح ہوگا ،اور وصفِ رکنیت کی وجہ سے تثلیث میں مسحِ راس کو دوسرے اعضاءِ مغسولہ پر قیاس کرنا مرجوح ہوگا، کیونکہ کثرتِ اصول میں وصفِ مؤثر کے ساتھ حکم کا لزوم زیادہ ہے۔

بعض احناف وشوافع کہتے ہیں کہ کثرتِ اصول سے ترجیح صحیح نہیں ہے، کیونکہ قیاس میں مقیس علیہ کی کثرت ایسی ہی ہے جیسے خبر میں رواۃ کی کثرت، اور رُواۃ کی کثرت سے خبر میں ترجیح نہیں ہوتی ،لہٰذا مقیس علیہ کی کثرت سے بھی قیاس کو ترجیح نہ ہوگی ـــ لیکن ہم کہیں گے کہ یہاں حجت وصفِ مؤثر ہوتا ہے نہ کہ مقیس علیہ ،لیکن مقیس علیہ کی کثرت کی وجہ سے نفس وصف میں زیادہ قوت پیدا ہوجاتی ہے، اسی قوت سے ترجیح ہوگی ، ـــ بلکہ اوپر کی تینوں وجہوں میں وصف کی قوتِ تاثیر ہی مقصود ہے، اگرچہ جہات متعدد ہیں، اول میں مجتہد کی نظر وصف پر ہے، ثانی میں حکم پر ہے، اور ثالث میں مقیس علیہ پر ہے، حالانکہ تینوں کا مآل ایک ہی ہے یعنی قوتِ تاثیر، اب اعتراض نہ ہوگا۔

والترجیح بالعدم :- ترجیح کی چوتھی صورت یہ ہے کہ اگر وصف معدوم ہوجائے تو حکم معدوم ہوجائے اس کو عکس کہتے ہیں ، اور اگر وصف موجود ہو تو حکم موجود ہو، اس کو طرد واطّراد کہتے ہیں ، پس جس وصف میں طرد اور عکس دونوں ہوں تو اس کو اس وصف پر ترجیح ہوگی جس میں صرف طرد ہو، ـــ جیسے سر کے مسح میں احناف نے علت نکالی کہ یہ مسح ہے اس لئے اس کی تکرار مسنون نہیں ہے ـــ تو اس کا عکس ہوگا ، کہ جو مسح نہ ہو اس کی تکرار مسنون ہے، جیسے غسلِ وجہ وغیرہ ـــ اس کے برخلاف شوافع نے کہا کہ مسحِ راس رکن ہے، اس لئے اس کی تکرار مسنون ہے، لیکن اس کا عکس نہیں ہوسکتا کہ جو رکن نہ ہو اس کی تکرار مسنون نہیں ہے، کیونکہ کلی کرنا، ناک میں پانی ڈالنا رکن نہیں مگر تکرار مسنون ہے، ـــ تو ہمارے وصف میں طرد وعکس دونوں ہیں اور شوافع کے وصف میں صرف طرد ہے، لہٰذا طرد وعکس والے وصف کو ترجیح ہوگی ، ـــ ترجیح کا یہ طریقہ عام الاصولیین کے نزدیک صحیح ہے، کیونکہ وصف کے عدم سے حکم کا عدم، یہ دلیل ہے کہ حکم اس وصف کے ساتھ خاص ہے ـــ لیکن یہ ضعیف ہے، کیونکہ اس میں مدار عدم پر ہے کہ عدمِ وصف ہے تو عدمِ حکم ہورہا ہے، اور عدم لاشئی ہے اس کو ترجیح کی بنیاد نہیں بناسکتے ،لیکن باوجود اس وجہ کے ضعیف ہونے کے اگر حکم وصف کے ساتھ متعلق ہو پھر وصف کے معدوم ہونے سے حکم معدوم ہوجائے یعنی طرد وعکس دونوں ہوں تو یہ وصف اس وصف سے زیادہ واضح ہوگا جس میں صرف طرد ہو، یعنی وصف کے وجود سے حکم کا وجود ہو، اور اس کے عدم سے حکم کا عدم نہ ہو، لہٰذا اسی زیادتی وضاحت کی وجہ سے طرد وعکس والے وصف کو صرف طرد والے وصف پر ترجیح ہوگی۔

واذا تعارض :- جیسے دلائل میں تعارض ہوتا ہے اور ترجیح کی ضرورت پیش آتی ہے ایسے ہی کبھی وجوہ ترجیح میں بھی تعارض ہوتا ہے جیسے دو قیاسوں میں تعارض ہوا، اور دونوں کے لئے الگ الگ وجہِ ترجیح ہے، تو کیا کریں گے۔

مصنف علیہ الرحمہ فرماتے ہیں تعارض کی صورت میں وصفِ ذاتی کی وجہ سے ترجیح دینا وصفِ عارضی کے مقابلہ میں افضل وارجح ہے، کیونکہ حال یعنی وصفِ عارضی ذات کے ساتھ قائم ہوتا ہے، ذات کے تابع ہوتا ہے، اور تابع اصل کو باطل نہیں کرسکتا ہے — بقول صاحب نامی مصنفؒ کی عبارت میں نظر ہے، کیونکہ عبارت سے ذات کی وصف پر ترجیح مفہوم ہورہی ہے، اور اس میں کوئی کلام نہیں ہے، کلام تو ایسے دو وصفوں میں ہے کہ ایک وصفِ ذاتی ہو، اور دوسرا وصفِ عارضی ہو — لہٰذا یہ کہنا انسب ہے کہ وصف عارض کبھی ذات سے جدا ہوجاتا ہے، ذات اس کے بغیر بھی پائی جاتی ہے، اور وصف ذاتی ذات سے کبھی جدا نہیں ہوتا اور ذات اس کے بغیر نہیں پائی جاتی — لہٰذا وصفِ ذاتی کی وجہ سے ترجیح اولیٰ ہے وصفِ عارض سے۔

اسی اصل پر ہمارے اور امام شافعی علیہ الرحمہ کے درمیان ایک مسئلہ میں اختلاف ہوگیا، مسئلہ یہ ہے کہ اگر رمضان کے روزہ میں کسی نے شروع سے نیت نہ کی، نصف النہار سے پہلے پہلے نیت کی تو شوافع کے نزدیک روزہ نہ ہوگا اور ہمارے نزدیک روزہ ہوجائے گا کیوں کہ یہاں دن کا بعض حصہ بغیر نیت کے ہوا اور بعض حصہ نیت کے ساتھ گویا آدھا صحیح اور آدھا فاسد ہوا اور روزہ میں تجزی نہیں ہے، لہٰذا یا تو پورا صحیح ہوگا یا پورا فاسد ہوگا، فاسد حصہ کو ترجیح دیں گے تو پورا روزہ فاسد ہوگا اور صحیح حصہ کو ترجیح دیں گے تو پورا روزہ صحیح ہوگا، دونوں طرح وجہِ ترجیح ہے، امام شافعی نے فاسد حصہ کو ترجیح دی، وہ اس طرح — کہ روزہ عبادت ہے جس کی حقیقت مفطراتِ ثلثہ سے امساک ہے لیکن محض امساک عبادت نہیں، جب تک اس کے ساتھ نیت نہ ہو، تو جب دن کے ایک حصہ میں نیت نہیں پائی گئی تو عبادات کے باب میں احتیاط کا تقاضا یہ ہے کہ روزہ معتبر نہ ہو، کیوں کہ آدھا فاسد ہوا اور آدھا صحیح، تو عبادت کے باب میں پورے کو فاسد کہنا احوط ہے، — لیکن ہم کہتے ہیں کہ جب دن کے اکثر حصہ میں نیت پائی گئی اور بعض حصہ میں نیت نہیں پائی گئی، تو دن کے اکثر اجزا جو نیت کے ساتھ ہیں اس کو بعض اجزا پر جو بغیر نیت کے ہیں ترجیح دیں گے، للاکثر حکم الکل کے قاعدے سے، کیونکہ روزہ ایک عبادت ہے جس میں تجزی نہیں ہے، یا تو پورا صحیح ہوگا یا پورا فاسد، — الغرض امام شافعی علیہ الرحمہ نے عبادت ہونے کے پہلو کو اختیار کرتے ہوئے فاسد کو صحیح پر ترجیح دی، (یعنی دن کے جس حصہ میں نیت نہیں تھی اس میں روزہ فاسد ہے اور جس حصہ میں نیت پائی گئی اس میں روزہ صحیح ہوا) اور روزہ کا عبادت ہونا وصفِ عارضی ہے، کیوں کہ یہ عبادت بنتا ہے نیت سے، نفس امساک عبادت نہیں ہے، تو عبادت ہونا امساک کے لئے وصف عارض ہے جو کبھی امساک سے جدا بھی ہوتا ہے، جیسے کوئی صرف بھوکا رہا تو امساک ہے عبادت نہیں، غرض عبادت ہونا روزہ کا وصفِ عارضی ہے — اور ہم نے دن کے اجزاء کے اعتبار سے ترجیح دی، کیوں کہ اکثر اجزاء میں نیت تھی، بعض میں نہ تھی تو اکثر کو ترجیح دیتے ہوئے روزہ کو صحیح قرار دیا، اور وقت کے اجزاء کل وقت کا وصفِ ذاتی ہے، بلکہ مُقَوِّم ہے،

کیونکہ کثرت امرِ وجودی ہے، لہٰذا وہ وصفِ ذاتی ہوگا، تو ہم نے وصفِ ذاتی کو ترجیح دی وصفِ عارضی پر، اور ہم نے کہا کہ کثرتِ اجزاء کی وجہ سے روزہ صحیح ہوگا، اور عبادت ہونے کی وجہ سے فساد کو ترجیح نہیں دی کیونکہ عبادت ہونا وصفِ عارض ہے۔

فَصْلٌ ثُمَّ جُمْلَةُ مَا يَثْبُتُ بِالْحُجَجِ الَّتِيْ مَرَّذِكْرُهَا سَابِقًا عَلٰى بَابِ الْقِيَاسِ شَيْئَانِ الْاَحْكَامُ الْمَشْرُوْعَةُ وَمَايَتَعَلَّقُ بِهٖ الْاَحْكَامُ الْمَشْرُوْعَةُ وَاِنَّمَا يَصِحُّ التَّعْلِيْلُ لِلْقِيَاسِ بَعْدَ مَعْرِفَةِ هٰذِهِ الْجُمْلَةِ فَاَلْحَقْنَا هَا بِهٰذَا الْبَابِ لِتَكُوْنَ وَسِيْلَةً اِلَيْهِ بَعْدَ اِحْكَامِ طَرِيْقِ التَّعْلِيْلِ اَمَّاالْاَحْكَامُ فَاَنْوَاعٌ اَرْبَعَةٌ حُقُوْقُ اللّٰهِ تَعَالٰى خَالِصَةً وَحُقُوْقُ الْعِبَادِ خَالِصَةً وما اِجْتَمَعَ فِيْهِ حَقَّانِ وَحَقُّ اللّٰهِ تَعَالٰى فِيْهِ غَالِبٌ كَحَدِّ الْقَذَفِ وَمَا اِجْتَمَعَا فِيْهِ وَحَقُّ الْعَبْدِ فِيْهِ غَالِبٌ كَالْقِصَاصِ۔

ترجمہ:۔ فصل، پھر وہ تمام چیزیں جو ان حجتوں سے ثابت ہوتی ہیں، جن کا ذکر باب القیاس سے پہلے گذر چکا ہے وہ دو چیزیں ہیں، احکامِ مشروعہ اور وہ جن کے ساتھ احکامِ مشروعہ متعلق ہوتے ہیں، (یعنی متعلقاتِ احکامِ مشروعہ) اور قیاس کے لئے تعلیل صحیح ہوتی ہے ان تمام کی معرفت کے بعد، تو ہم نے ان کو اس باب کے ساتھ لاحق کر دیا، تاکہ یہ قیاس تک پہنچنے کا ذریعہ ہو جائیں طریقِ تعلیل کے مضبوط ہونے کے بعد، اور بہرحال احکام پس وہ چار قسم پر ہیں، (۱) خالص اللہ تعالیٰ کے حقوق، (۲) اور خالص بندوں کے حقوق، (۳) اور وہ جس میں دونوں حق جمع ہوں، اور اس میں اللہ کا حق غالب ہو، جیسے حدِ قذف، (۴) اور وہ جس میں دونوں حق جمع ہوں، اور بندے کا حق اس میں غالب ہو جیسے قصاص۔

تشریح:۔ ماقبل میں آپ یہ بات جان چکے ہیں کہ اصولِ فقہ کا موضوع ادلۂ اربعہ اور احکام ہے، مصنف علیہ الرحمۃ ادلۂ اربعہ کی بحث پوری کر کے اب احکام کی بحث شروع کر رہے ہیں، فرماتے ہیں کہ باب القیاس سے پہلے جو ادلّۂ ثلثہ گذر چکے ان سے دو طرح کی چیزیں ثابت ہوتی ہیں، (۱) ایک احکامِ مشروعہ، (۲) اور دوسرے متعلقاتِ احکام یعنی جن سے احکام متعلق ہوتے ہیں یعنی علتیں، شرائط، اور اسباب وغیرہ۔

مصنف علیہ الرحمۃ نے کہا وہ ادلۂ ثلثہ جو باب القیاس سے پہلے گذرے ـــــ اس سے اشارہ اس طرف کر رہے ہیں کہ قیاس فقط مُظہرِ حکم ہوتا ہے، مثبتِ حکم نہیں ہوتا، لہٰذا کتاب وسنت اور اجماع ان ادلّہ سے یہ چیزیں ثابت ہوں گی، قیاس فقط مظہرِ حکم ہوگا۔

وانما یصح التعلیل :- ایک اعتراض کا جواب ہے، جس کی تقریر یہ ہے کہ احکامِ مشروعہ اور متعلقاتِ احکام ادلۂ ثلثہ کتاب وسنت اور اجماع سے ثابت ہوتے ہیں، قیاس سے نہیں ثابت ہوتے تو ان احکام ومتعلقات کو قیاس کے باب میں کیوں بیان کیا گیا؟ قیاس سے ان کا کیا جوڑ ہے؟

اس کا جواب دے رہے ہیں کہ ان تمام چیزوں کے پہنچاننے کے بعد ہی قیاس ہوسکتا ہے، یعنی قیاس کے لئے ضروری ہے کہ احکام اور متعلقاتِ احکام یعنی اسباب، علل اور شروط وغیرہ کا علم ہو، کیونکہ قیاس کی غرض حکمِ معلوم کو اس کی شرطِ معلوم اور سببِ معلوم اور وصفِ معلوم کے ساتھ فرع کی طرف متعدی کرنا ہے، تو جب تک احکام ومتعلقاتِ احکام کی معرفت نہ ہوگی ان سب چیزوں کی رعایت نہیں ہوسکتی۔

اس لئے ان کو قیاس کے باب کے ساتھ لاحق کردیا گیا، تاکہ طریقِ تعلیل کے مضبوط و مستحکم ہونے کے بعد یہ معرفت قیاس تک رسائی کا ذریعہ اور وسیلہ بن جائے۔

پھر احکامِ مشروعہ کی چار قسمیں ہیں:

(۱) خالص اللہ کے حقوق، جن کے بجالانے میں صرف اللہ کی جانب کی رعایت ہو، بندوں کی رعایت مطلوب نہ ہو جیسے نماز، روزہ، زکوۃ، ـــــ یا اس سے مراد وہ احکام ہیں جن سے عام لوگوں کا نفع وابستہ ہو جیسے زنا کی حرمت، اس سے نسب کی حفاظت مقصود ہے جس کا نفع عام لوگوں سے متعلق ہے، ـــــ اس کو اللہ کی طرف منسوب کرنا اور اللہ کا حق کہنا شرف وعظمت کے لئے ہے ورنہ اللہ تعالیٰ کی ذات نفع سے بلند وبالا ہے۔

(۲) خالص بندوں کے حقوق، جس سے خاص افراد کے مصالح متعلق ہوں جیسے غیر کے مال کو غصب کرنا، جس میں مالک کا نفع ملحوظ ہے،

(۳) حق اللہ اور حق العبد دونوں ہوں اور اللہ تعالیٰ کا حق غالب ہو جیسے حدِّ قذف، یہ اس لحاظ سے تو حق اللہ ہے کہ فعلِ منہی عنہ (پاکدامن بندہ کی ہتکِ عزت) کی سزا ہے ـــــ اور اس لحاظ سے حق العبد ہے کہ اس میں خاص بندہ کے ننگ وعار کا ازالہ ہے، ـــــ لیکن حق اللہ اس میں غالب ہے، اسی لئے اس میں نہ وراثت جاری ہوتی ہے کہ مقذوف کے مرنے کے بعد اس کے ورثاء حد کا دعوی کریں، نہ معاف کرنے سے حد معاف ہوسکتی ہے، ـــــ امام شافعی علیہ الرحمۃ کے نزدیک اس میں حق العبد غالب ہے اس لئے ان کے نزدیک اس میں وراثت بھی جاری ہوتی ہے، اور معاف کرنے سے حد معاف بھی ہوجاتی ہے۔

(۴) حق اللہ اور حق العبد دونوں جمع ہوں اور بندے کا حق غالب ہو، جیسے قصاص ـــــ اس میں اللہ کا حق اس لحاظ سے ہے کہ پورے عالم کو قتل وفساد سے بچانا ہے، اور مقتول کی جان کا بدلہ ہے اس لحاظ سے حق العبد ہے ـــــ اور

بندے کا حق غالب ہے،اس لئے قصاص میں وارثت بھی جاری ہوگی،اس کے بدلہ میں دیت لینا بھی صحیح ہے،اور قصاص کو صاحبِ حق معاف بھی کرسکتا ہے۔

وَحُقُوْقُ اللّٰهِ تَعَالٰى ثَمَانِيَةُ اَنْوَاعٍ عِبَادَاتٌ خَالِصَةٌ كَالْاِيْمَانِ وَالصَّلٰوةِ وَالزَّكٰوةِ وَنَحْوِهَا وَعُقُوْبَاتٌ كَامِلَةٌ كَالْحُدُوْدِ وَعُقُوْبَاتٌ قَاصِرَةٌ وَنُسَمِّيْهَا اَجْزِيَةً وَذٰلِكَ مِثْلُ حِرْمَانِ الْمِيْرَاثِ بِالْقَتْلِ وَحُقُوْقٌ دَائِرَةٌ بَيْنَ الْاَمْرَيْنِ وَهِيَ الْكَفَّارَاتُ وَعِبَادَةٌ فِيْهَا مَعْنَى الْمَؤُنَةِ حَتّٰى لَا يَشْتَرِطَ لَهَا كَمَالُ الْاَهْلِيَةِ فَهِيَ صَدَقَةُ الْفِطْرِ وَمَؤُنَةٌ فِيْهَا مَعْنَى الْقُرْبَةِ وَهُوَ الْعُشْرُ وَلِهٰذَا لَا يَبْتَدِئُ عَلَى الْكَافِرِ وَجَازَ الْبَقَاءُ عَلَيْهِ عِنْدَ مُحَمَّدٍ علیہ الرحمۃ وَمَؤُنَةٌ فِيْهَا مَعْنَى الْعُقُوْبَةِ وَهُوَ الْخِرَاجُ وَلِذٰلِكَ لَا يَبْتَدِئُ عَلَى الْمُسْلِمِ وَجَازَ الْبَقَاءُ عَلَيْهِ وَحَقٌّ قَائِمٌ بِنَفْسِهٖ وَهُوَ خُمْسُ الْغَنَائِمِ وَالْمَعَادِنِ فَاِنَّهٗ حَقٌّ وَجَبَ لِلّٰهِ تَعَالٰى ثَابِتًا بِنَفْسِهٖ بِنَاءً عَلٰى اَنَّ الْجِهَادَ حَقُّهٗ فَصَارَ الْمُصَابُ بِهٖ لَهٗ كُلُّهٗ لٰكِنَّهٗ اَوْجَبَ اَرْبَعَةَ اَخْمَاسِهٖ لِلْغَانِمِيْنَ مِنَّةً مِنْهُ فَلَمْ يَكُنْ حَقًّا لَزِمَنَا اَدَاءُهٗ طَاعَةً لَهٗ بَلْ هُوَ حَقٌّ اِسْتَبْقَاهُ لِنَفْسِهٖ فَتَوَلَّى السُّلْطَانُ اَخْذَهٗ وَقِسْمَتَهٗ وَلِهٰذَا جَوَّزْنَا صَرْفَهٗ اِلٰى مَنْ اِسْتَحَقَّ اَرْبَعَةَ الْاَخْمَاسِ مِنَ الْغَانِمِيْنَ بِخِلَافِ الزَّكٰوةِ وَالصَّدَقَاتِ وَحَلَّ لِبَنِىْ هَاشِمٍ لِاَنَّهٗ عَلٰى هٰذَا التَّحْقِيْقِ لَمْ يَصِرْ مِنَ الْاَوْسَاخِ وَاَمَّا حُقُوْقُ الْعِبَادِ فَاِنَّهَا اَكْثَرُ مِنْ اَنْ تُحْصٰى۔

ترجمہ:۔ اور اللہ تعالیٰ کے حقوق کی آٹھ قسمیں ہیں،خالص عبادات جیسے ایمان،نماز اور زکوۃ اور اس کے مثل،اور کامل عقوبات جیسے حدود،اور عقوباتِ قاصرہ اور ہم ان کا نام اَجْزِیَہ رکھتے ہیں،اور یہ جیسے قتل کی وجہ سے میراث سے محروم ہونا،اور ایسے حقوق جو دائر ہوں دو امروں کے درمیان اور وہ کفارات ہیں،اور ایسی عبادت جس میں مؤنت کے معنی ہوں،یہاں تک کہ اس کے لئے کامل اہلیت شرط نہیں ہے،پس یہ صدقۂ فطر ہے،اور ایسی مؤنت جس میں عبادت کے معنی ہیں اور وہ عُشر ہے،اور اسی وجہ سے ابتداءً عشر کافر پر نہیں ہوگا،اور امام محمد علیہ الرحمۃ کے نزدیک کافر پر بقاءً جائز ہے،اور ایسی مؤنت جس میں عقوبت کے معنی ہیں اور وہ خراج ہے،اور اسی وجہ سے خراج ابتداءً مسلمان پر نہیں ہوگا، اور مسلمان پر خراج کی بقاء جائز ہے،اور ایسا حق جو بالذات قائم ہے اور وہ معاون اور غنائم کا خُمس ہے،تو یہ ایسا حق

ہے جو اللہ تعالیٰ کے لئے بالذات ثابت ہوا ہے، اس بنا پر کہ جہاد اللہ کا حق ہے تو اس کے ذریعہ حاصل شدہ مال بھی پورے کا پورا اس کے لئے ہوگا، لیکن اللہ تعالیٰ نے اس کے چار خُمُس اپنی طرف سے بطور احسان وفضل کے غانمین کے لئے ثابت کئے تو یہ خُمُس ایسا حق نہیں ہے جس کی ادائیگی ہم پر لازم ہو اس کی اطاعت کے خاطر، بلکہ یہ ایسا حق ہے جس کو اللہ تعالیٰ نے اپنے لئے باقی رکھا ہے، پس بادشاہ اس کو لینے اور اس کو تقسیم کرنے کا متولی ہوگا، اور اسی وجہ سے ہم نے جائز قرار دیا اس کے صرف کرنے کو ان لوگوں پر جو غانمین میں سے چار خُمُس کے مستحق ہوئے تھے، برخلاف زکوۃ اور صدقات کے، اور خُمُس حلال ہے بنی ہاشم کے لئے، اس لئے کہ خُمُس اس تحقیق کے مطابق میل کچیل میں سے نہیں ہے، اور بہرحال حقوق العباد تو وہ اَنْگِنَت ہیں۔

تشریح:۔ حقوق اللہ کی آٹھ قسمیں ہیں، جس کو مصنف علیہ الرحمہ ترتیب وار بتلا رہے ہیں:

(۱) خالص عبادات جس میں عقوبت یا مؤنت کے معنی نہ ہوں جیسے نماز، روزہ، زکوۃ اور حج اور ایمان جو اصل عبادات ہے۔

(۲) عقوباتِ کاملہ کامل سزائیں جو اللہ نے مقرر کی ہیں، جو زاجر ہیں، یعنی ان کے بعد عام طور پر فساد کی روک تھام ہو جاتی ہے جیسے حدِ زنا، حدِ قذف، حدِ شربِ خمر، حدِ سرقہ وغیرہ۔

(۳) عقوباتِ قاصرہ جس کا دوسرا نام جزا ہے، جس کی جمع اَجْزِیَہ ہے، یہ بھی سزائیں ہیں مگر سزا اور عقوبت کے معنی ان میں کم تر ہیں، اسی لئے اس کو جزا بھی کہتے ہیں کیونکہ جزا کا اطلاق سزا وعقوبت پر بھی ہوتا ہے جیسے جزاءً بما کَسَبَا میں جزاء سے عقوبت مراد ہے، اور کبھی ثواب پر بھی اطلاق ہوتا ہے جیسے جزاءً بما کَانُو یَعْمَلون میں جزا سے ثواب مراد ہے، تو عقوبت کاملہ اور قاصرہ میں فرق کرنے کے لئے اس کو جزا سے بھی تعبیر کرتے ہیں، جب جزا کا لفظ مستعمل ہو تو عقوبتِ قاصرہ مراد ہوگی، اور عقوبت کا لفظ ہو تو عقوبتِ کاملہ مراد ہوگی جیسے کسی نے اپنے مُورث کو عمداً قتل کر دیا تو قاتل میراث سے محروم ہوگا، میراث سے محروم ہونا یہ عقوبتِ قاصرہ ہے، کیونکہ قتلِ عمد کی کامل سزا تو قصاص ہے، اور میراث سے محروم ہونا یہ اس سے کم تر سزا ہے، — اسی لئے قتل خطا میں بھی حرمانِ ارث ثابت ہو جاتا ہے، اگر حرمانِ ارث کامل سزا ہوتی تو قتلِ خطا میں جیسے قصاص نہیں ہوتا یہ بھی نہ ہوتا، مگر حرمانِ ارث ہوتا ہے معلوم ہوا کہ یہ کم تر سزا ہے۔

(۴) ایسے حقوق جن میں عبادت اور عقوبت دونوں معنی پائے جائیں، جیسے تمام کفارات، ان میں دونوں معنی ہیں، کفارے عبادت تو اس لئے ہیں کہ یہ ادا ہوتے ہیں ایسی چیزوں سے جو عبادت ہیں جیسے روزہ، غلام آزاد کرنا، مسکینوں کو کھانا کھلانا، یہ سب عبادتیں ہیں، نیز کفارہ اس پر واجب نہیں ہے جو عبادت کا اہل نہیں جیسے کفار، یہ بھی

علامت ہے کفارہ کے عبادت ہونے کی — اور کفارہ عقوبت اس لئے ہے کہ کفارہ واجب ہوتا ہی ہے کسی حرام فعل کے ارتکاب کرنے پر بطور سزا کے، دیگر عبادات کی طرح کفارہ ابتداءً واجب نہیں ہوتا ہے، نیز کفارہ کے معنی ہیں چھپانا اور کفارہ کو کفارہ کہتے ہی اس لئے ہیں کہ وہ گناہوں کو چھپالیتا ہے، غرض کفارہ میں دونوں جہتیں ہیں، لیکن ہمارے نزدیک اس میں جہتِ عبادت غالب ہے، سوائے کفارۂ ظہار کے کہ اس میں عقوبت کی جہت غالب ہے، کیونکہ وہ منکراًمن القول وزوراً ہے۔

(۵) ایسی عبادت جس میں مؤنت کے معنی ہوں، مؤنت کے معنی ذمہ داری کا بوجھ اٹھانا، اسی لئے اس میں کامل اہلیت یعنی عاقل بالغ ہونا بھی شرط نہیں ہے، جو خالص عبادت کے لئے شرط ہوتی ہے، معلوم ہوا کہ اس میں مؤنت کے معنی ہیں، عبادتِ خالصہ نہیں ہے، — جیسے صدقۂ فطر اس میں عبادت کی جہت اس لئے ہے کہ روزہ دار سے جو لغو اور رفث ہوا ہے صدقۂ فطر اس سے طہارت کا ذریعہ ہے، یہ دلیل ہے عبادت ہونے کی، — اور صدقۂ فطر کا سبب راس ہے، یعنی انسان جن کا خرچ برداشت کرتا ہے، اور کفالت کرتا ہے، جیسے چھوٹے بچے، غلام مملوک، ان سب کا نفقہ آدمی پر ہوتا ہے، اس لئے ان کا صدقۂ فطر بھی آدمی پر ہوتا ہے تو صدقۂ فطر میں راس کا سبب ہونا یہ دلیل ہے کہ اس میں مؤنت کے معنی ہیں، جیسے نفقہ کی مؤنت ہے ایسے ہی صدقہ کی مؤنت اور ذمہ داری بھی ہے، لیکن عبادت کا پہلو غالب ہے اس لئے کہا عبادة فيها معنى المؤنة۔

(۶) ایسی مؤنت جس میں عبادت کے معنی ہوں جیسے عشر، عشر درحقیقت زراعت والی زمین کی آدمی پر ایک زائد بارِ ذمہ داری ہے جو ایک طرح کی مؤنت ہے، اگر آدمی اسے ادا نہیں کرے گا تو حکومت زمین اس سے لے لیگی، — لیکن اس میں عبادت کے معنی بھی ہیں اس لحاظ سے کہ عُشر صرف مسلمان پر واجب ہوتا ہے، جیسے اور عبادتیں مسلمان پر واجب ہوتی ہیں، اسی لئے عشر کافر پر ابتداءً واجب نہیں ہوتا، کیونکہ کافر عبادت کا اہل نہیں ہے، البتہ بقاءً امام محمد کے نزدیک کافر پر عشر واجب ہوتا ہے، یعنی کسی ذمی کافر نے مسلمان سے عشری زمین خریدی تو اس کافر ذمی پر مؤنت کا اعتبار کرتے ہوئے عشر باقی رہے گا، کیونکہ کافر مؤنت کا اہل ہے، اگرچہ عبادت کا اہل نہیں ہے، غرض عبادت کے معنی کی رعایت میں کافر پر ابتداء عشر نہیں اور مؤنت کے معنی کی رعایت کرتے ہوئے بقاءً کافر پر عشر ہوگا، نیز عشر کے مصارف وہی ہیں جو زکوۃ کے مصارف ہیں، یہ دلیل ہے عشر کے عبادت ہونے کی۔

(۷) ایسی مؤنت جس میں عقوبت کے معنی ہوں، جیسے خراج، خراج بھی درحقیقت زمین کا ٹیکس ہے، جس میں وہ زراعت کرتا ہے، اگر نہ ادا کرے گا تو حکومت زمین لے لیگی، — لیکن اس میں عقوبت کے معنی بھی ہیں، اسی وجہ سے خراج ابتداءً مسلمان پر لاگو نہیں ہوتا ہے، کیونکہ مسلمان عقوبت وذلت کا اہل نہیں ہے ابتداءً — لیکن چونکہ خراج میں

مؤنت کے معنی اصل ہیں، اس لئے بقاءً مسلمان پر خراج لازم ہوگا کیونکہ مسلمان مؤنت کا اہل ہے، بقاءً کا مطلب یہ ہے کہ مسلمان نے کافر سے خراجی زمین خریدی یا کافر مسلمان ہوگیا اور اس کے پاس خراجی زمین ہے تو مسلمان سے خراج لیا جائے گا، غرض عقوبت کے معنی کی رعایت کرتے ہوئے مسلمان پر ابتداءً خراج نہیں ہے اور مؤنت کے معنی کی رعایت میں بقاءً مسلمان پر خراج ہوگا۔

(۸) ایسا حق جو بذاتِ خود قائم ہو، بندے کے ذمہ سے اس کا کوئی تعلق نہ ہو، جیسے غنیمتوں اور معدینات کا پانچواں حصہ، کیونکہ جہاد اللہ تعالیٰ کا حق ہے تو جہاد سے حاصل ہونے والا سارا مال اللہ کے لئے ہونا چاہیے تھا، مگر اللہ نے احسان وفضل کرکے چار حصے تو مجاہدین کو دے دئے، اور ایک خمس اپنے لئے باقی رکھا، تو یہ خمس ایسا حق ہے جو ہمارے اوپر بطور طاعت کے ادا کرنا لازم نہیں ہے، بلکہ یہ تو اللہ نے اپنے لئے باقی رکھا ہے، پھر اپنے نائب یعنی حاکم وقت کو اس کی تقسیم کا ذمہ دار بنایا — اسی طرح معدنیات یعنی زمین کے اندر سونے چاندی کے خزانے جو اللہ نے پیدا کئے ہیں، تو یہ بھی سارے معدینات اللہ کے ہی ہونے چاہئیں، مگر اللہ نے فضل واحسان کرکے اس کے پانچ حصے کرکے چار حصے زمین کے مالک کو دے دئے اور ایک خمس اپنے لئے رکھا، اور یہاں بھی حاکمِ وقت کو ذمہ دار بنایا — پس جب جہاد میں حاصل ہونے والا مال اور معدن کا مال اللہ تعالیٰ کا ایسا حق ہے جو بذاتِ خود قائم ہے، بندوں پر بطریقِ عبادت لازم نہیں ہے، تو یہ خمس کا مال غانمین اور معدن پائے والوں پر بھی صرف کرنا جائز ہے، جو چار اخماس کے مستحق بنے ہیں، یعنی اگر یہ حضرات جو چار خمس کے مستحق بنے ہیں، یہ محتاج ہوں تو خمس جو اللہ کا حق ہے وہ ان کو دیا جاسکتا ہے، اور ان کی اولاد اور آباء کو بھی دیا جاسکتا ہے، کیونکہ یہ ایسا حق ہے جو بذاتِ خود ثابت ہے، اگر یہ خمس ایسا حق نہ ہوتا جو بذاتِ خود ثابت ہے بلکہ بندوں پر بطریقِ طاعت واجب ہوتا جیسے زکوۃ، بندوں پر بطریقِ طاعت واجب ہے — تو چار اخماس والوں کو دینا جائز نہ ہوتا، جیسے زکوۃ ادا کرنے والے اگر چہ محتاج ہوں تو ان کی زکوۃ کا مال ان پر اور ان کے آباء واولاد پر صرف کرنا جائز نہیں ہے — اس تحقیق سے کہ خمس بذاتِ خود قائم حق ہے، بندوں کے ذمہ سے اس کوئی تعلق نہیں ہے — معلوم ہوا کہ خمس لوگوں کا میل کچیل نہیں ہے، جیسے زکوۃ میل کچیل ہے، لہٰذا جب میل کچیل نہیں تو خمس بنی ہاشم کو بھی دیا جاسکتا ہے، جب کہ زکوۃ بنی ہاشم کے لئے جائز نہیں ہے، کیونکہ وہ میل کچیل ہے۔

مصنف علیہ الرحمۃ فرماتے ہیں کہ خالص بندوں کے حقوق تو انگنت ہیں، بیشمار ہیں، جیسے تلف کئے ہوئے مال کا ضمان، ضمانِ دیت، مغصوب کا ضمان، ملکِ ثمن، ملکِ مبیع، ملک طلاق وغیرہ یہ سب بندوں کے حقوق ہیں۔

وَاَمَّا الْقِسْمُ الثَّانِیْ فَاَرْبَعَةٌ اَلسَّبَبُ وَالْعِلَّةُ وَالشَّرْطُ وَالْعَلَامَةُ اَمَّا السَّبَبُ

الْحَقِيْقِىُ فَمَا يَكُوْنُ طَرِيْقًا اِلَى الْحُكْمِ مِنْ غَيْرِاَنْ يُضَافَ اِلَيْهِ وُجُوْبٌ وَلَا وُجُوْدٌ وَلَا يُعْقَلُ فِيْهِ مَعَانِىُ الْعِلَلِ لٰكِنْ يَتَخَلَّلُ بَيْنَهٗ وَبَيْنَ الْحُكْمِ عِلَّةٌ لَا تُضَافُ اِلَى السَّبَبِ وَذٰلِكَ مِثْلُ دَلَالَةِ السَّارِقِ عَلٰى اِنْسَانٍ لِيَسْرِقَهٗ فَاِنْ اُضِيْفَتْ اِلَى السَّبَبِ صَارَ لِلسَّبَبِ حُكْمُ الْعِلَّةِ وَذٰلِكَ مِثْلُ قَوْدِ الدَّابَّةِ وَسَوْقِهَا هُوَ سَبَبٌ لِمَا يَتْلِفُ بِهَا لٰكِنَّهٗ فِيْهِ مَعْنَى الْعِلَّةِ فَاَمَّا الْيَمِيْنُ بِاللّٰهِ تَعَالٰى فَسُمِّىَ سَبَبًا لِلْكَفَّارَةِ مَجَازًا وَكَذٰلِكَ تَعْلِيْقُ الطَّلَاقِ وَالْعَتَاقِ بِالشَّرْطِ لِاَنَّ اَدْنٰى دَرَجَاتِ السَّبَبِ اَنْ يَكُوْنَ طَرِيْقًا وَالْيَمِيْنُ تُعْقَدُ لِلْبِرِّ وَذٰلِكَ قَطُّ لَا يَكُوْنُ طَرِيْقًا لِلْكَفَّارَةِ وَلَا لِلْجَزَاءِ لٰكِنَّهٗ يَحْتَمِلُ اَنْ يَؤُلَ اِلَيْهِ فَسُمِّىَ سَبَبًا مَجَازًا وَهٰذَا عِنْدَنَا

ترجمہ:۔ اور بہرحال دوسری قسم پس وہ چار ہیں، سبب، علت، شرط اور علامت، بہرحال سببِ حقیقی پس وہ ہے جو حکم تک پہنچنے کا ذریعہ ہو، بغیر اس کے کہ اس کی طرف وجوب یا وجود منسوب ہو، اور سبب میں عِلَل کے معانی متصور نہ ہوں، لیکن سبب اور حکم کے درمیان ایک ایسی علت ہو جو سبب کی طرف مضاف نہ ہو، اور سببِ حقیقی جیسے چور کی رہنمائی کرنا کسی انسان کے مال پر، تاکہ چور اس کو چرالے، پس اگر علت کو سبب کی طرف منسوب کیا گیا تو سبب کے لئے علت کا حکم ہوگا اور یہ جیسے چو پایہ کو کھینچنا اور ہانکنا، یہ سبب ہے اس چیز کا جو اس سے تلف ہوجائے، لیکن یہ ایسا سبب ہے کہ اس میں علت کے معنی ہیں۔

بہرحال اللہ کی قسم کھانا پس اس کا نام رکھا گیا وجوبِ کفارہ کا سبب مجازاً اور ایسے ہی (مجازاً نام رکھا گیا سبب) طلاق اور عتاق کو شرط پر معلق کرنے کا کیونکہ سبب کا ادنی درجہ یہ ہے کہ وہ رسائی کا ذریعہ ہو، اور قسم منعقد کی جاتی ہے پوری کرنے کے لئے، اور پورا کرنا ہرگز نہ کفارہ تک رسائی کا ذریعہ ہے، نہ جزا تک، لیکن یہ احتمال رکھتا ہے کہ حکم کی طرف لوٹ آئے، تو سبب نام رکھدیا گیا مجازاً، اور یہ ہمارے نزدیک ہے۔

تشریح:۔ مصنف علیہ الرحمۃ قسمِ اول یعنی احکامِ شروعہ کا بیان پورا کرنے کے بعد قسمِ ثانی یعنی متعلقاتِ احکام کا بیان شروع کررہے ہیں، یہ دونوں ادلۂ ثلثہ سے ثابت ہوتے ہیں۔

فرماتے ہیں کہ متعلقاتِ احکامِ مشروعہ چار ہیں،

(۱) سبب (۲) علت (۳) شرط (۴) علامت --- دلیلِ حصر یہ ہے کہ جس امر کے ساتھ احکامِ مشروعہ متعلق ہوتے ہیں اس امر کی دو صورتیں ہیں، وہ یا تو شی کی حقیقت میں داخل ہوگا یا نہیں، اگر داخل ہے تو رکن ہوگا، اور اگر

داخل نہیں ہے،تو دوصورتیں ہیں، یا تو وہ امرشی میں مؤثر ہوگا یا نہیں، اگر مؤثر ہے تو علت ہے،اور اگر مؤثر نہیں ہے، تو اس کی بھی دوصورتیں ہیں، یا تو اس شی کی طرف فی الجملہ موصل ہوگا یا نہیں، اول سبب ہے،اور اگر موصل نہیں تو وہ شی اس پر موقوف ہوگی یا نہیں اول شرط ہے، ثانی علامت ہے،لیکن اول یعنی رکن سے مراد حکم ہے،تو وہ متعلقاتِ حکم سے خارج ہے لہٰذا مذکورہ چار چیزیں باقی رہ گئیں۔

پھر سبب کی تین قسمیں ہیں، (۱) سببِ حقیقی (۲) سبب فیہ معنی العلۃ (۳) سببِ مجازی۔

سبب کے لغوی معنی ہیں جو مقصود تک پہنچائے ، راستہ کو بھی اسی لئے سبب کہتے ہیں کہ وہ مقصود تک پہنچا تا ہے،اور سبب کے اصطلاحی معنی یہ ہے کہ سببِ حقیقی وہ ہے جو حکم تک پہنچنے کا ذریعہ ہو،مگر حکم کا وجود اور وجوب اس کی طرف منسوب نہ ہو،اور نہ اس سبب میں کسی بھی طرح علت کے معنی متصور ہوں،لیکن حکم اور سبب کے درمیان ایک ایسی علت ہونی چاہیے، جو سبب کی طرف منسوب نہ ہو، طریقًا الی الحکم کی قید سے علامت نکل گئی ، کیونکہ علامت حکم تک پہنچاتی نہیں ،صرف حکم پر دلالت کرتی ہے،اور سببِ حقیقی کی قید سے سببِ مجازی خارج ہو گیا، جیسے یمین کفارہ کا سببِ مجازی ہے، اور وقت نماز کے لئے اور شہود شہر روزہ کے لئے اور بیت اللہ حج کے لئے سببِ مجازی ہے، حکم کا وجوب سبب کی طرف منسوب نہ ہو—اس قید سے علت خارج ہوگئی، کیونکہ علت کی طرف حکم کا وجوب منسوب ہوتا ہے،اور نہ حکم کا وجود منسوب ہو—اس قید سے شرط نکل گئی، کیونکہ شرط کی طرف حکم کا وجود منسوب ہوتا ہے۔

بہر حال سببِ حقیقی وہ ہے جو حکم تک پہنچائے ،مگر حکم کا وجود اور وجوب اس سبب کی طرف منسوب نہ ہو، اور نہ اس سبب میں علت کے معنی متصور ہوں،لیکن اس سبب اور حکم کے درمیان ایک ایسی علت ہو، جو سبب کی طرف منسوب نہ ہو۔

سببِ حقیقی کی مثال جیسے چور کی کسی کے مال پر رہنمائی کرنا ،تا کہ وہ مال چرائے ،اب اس چور نے چوری کی تو رہنمائی کرنے والے پر تاوان نہ آئے گا، کیونکہ رہنمائی کرنا اور پتہ بتانا یہ سببِ محض ہے،علت نہیں ہے،اس کی طرف چوری کا وجود اور وجوب منسوب نہیں ہے یعنی رہنمائی کرنا نہ فعلِ سرقہ کو واجب کرتا ہے نہ موجود کرتا ہے،اور نہ فعلِ سرقہ میں یہ مؤثر ہے،—البتہ رہنمائی (سبب) اور فعل سرقہ (حکم) کے درمیان چور کا فعل ہے جو علت ہے، لہٰذا ضمان علت پر یعنی چور پر آئے گا نہ کہ سبب پر یعنی رہنمائی کرنے والے پر۔

فان اضیفت الی السبب:- سبب کی دوسری قسم ''سبب فیہ معنی العلۃ'' میں سبب اور حکم کے درمیان جو علت ہے وہ سبب کی طرف منسوب ہو،تو یہ سبب فی معنی العلۃ ہوگا،یعنی یہ سبب علت کے حکم میں ہوگا،اس کو علۃ العلت بھی کہتے ہیں ، کیونکہ حکم منسوب ہے علت کی طرف اور علت منسوب ہے سبب کی طرف تو گویا سبب علۃ العلت بن گیا۔

جیسے ایک آدمی جانور کو آگے سے کھینچ کر یا پیچھے سے ہنکا کر لے جارہا ہے، اور اس جانور کے پیروں میں ایک آدمی کچل کر مر گیا، تو جانور کو ہنکا کر لے جانے والے پر ضمان اور دیت آئے گی، کیونکہ یہاں اس آدمی کا کچل کر ہلاک ہونا حکم ہے، اور اس کا جانور کو ہانکنا اور کھینچنا سبب ہے، اور ان دونوں کے درمیان ایک علت ہے یعنی جانور کا پیروں سے اس کو کچلنا، لیکن یہ علت سبب یعنی جانور کو ہانکنے اور کھینچنے کی طرف منسوب ہے، کیونکہ اس کے ہانکنے اور کھینچے کی وجہ سے ہوا، ورنہ جانور کو تو اپنے فعل میں کوئی اختیار نہیں ہے، تو سوق وقود یعنی ہانکنا اور کھینچنا علت العلت ہوا، لہٰذا ہلاکت کا حکم اس کی طرف منسوب ہوگا اور اس پر دیت آئے گی۔

تنبیہ:- علت العلۃ کی طرف حکم کی نسبت یعنی ہلاکت کا ضمان سائق اور قائد پر آئے گا، یہ صرف ضمان اور دیت کی حد تک ہے، لیکن براہِ راست ارتکابِ فعل پر جو سزا مرتب ہوتی ہے اس میں حکم کی نسبت علۃ العلۃ کی طرف نہ ہوگی، لہٰذا اگر جانور کے پیروں تلے اس کا مورث کچل کر مر گیا، تو سائق وقائد میراث سے محروم نہ ہوگا، اور نہ کفارہ وقصاص آئے گا، خلاصہ یہ کہ سائق پر صرف ضمانِ محل آئے گا، ضمانِ مباشرت لازم نہ ہوگا۔

فاما الیمین باللہ:- سبب کی تیسری قسم یعنی سببِ مجازی کا بیان ہے، یمین کفارہ کا سببِ مجازی ہے، اسی طرح طلاق وعتاق کو کسی شرط پر معلق کیا، جیسے ان دخلت الدار فانت طالق، ان دخلت الدار فانت حرٌّ، تو یہاں بھی تعلیق جزاء کا سببِ مجازی ہے، حقیقی سبب نہیں ہے، اس لئے کہ سبب کا ادنی درجہ یہ ہے کہ وہ حکم تک پہنچنے کا ذریعہ ہو، اور اعلی درجہ یہ ہے کہ وہ حکم تک پہنچنے کا ذریعہ ہونے کے ساتھ علت کے مشابہ ہو یا علت کے معنی میں ہو، ---اور یہاں یمین میں یہ بات نہیں ہے، بلکہ یمین تو بِرّ کے لئے یعنی پوری کرنے کے لئے مشروع ہوئی ہے، چاہے یمین باللہ ہو یا یمین بغیر اللہ یعنی تعلیق ہو، اور یمین کو پورا کرنا یہ حکم یعنی کفارہ تک پہنچانے والا نہیں ہے، اور یمین بغیر اللہ یعنی تعلیق میں بھی جزاء تک پہنچانے والا نہیں ہے، کیونکہ کفارہ تک اور جزاء تک تو حنث پہنچاتا ہے اور قسم کو پورا کرنا حنث کی ضد ہے، لہٰذا یمین کسی طرح بھی کفارہ اور جزاء کا سبب نہیں ہوسکتی— لیکن چونکہ یہ احتمال ہے کہ آدمی کسی وجہ سے یمین پوری نہ کر سکے اور حانث ہوجائے، تو یمین کفارہ اور جزاء تک مفضی ہوگی، تو مایؤل کے اعتبار سے یمین کو کفارہ اور جزاء کا سبب کہہ دیا گیا اور آپ پڑھ چکے ہیں کہ اعتبارِ مایؤل علاقۂ مجاز ہے، لہٰذا یمین سببِ مجازی ہوا، یہ تمام تر تفصیل کہ یمین کو مایؤل کے لحاظ سے سبب کہا گیا فی الحال یہ سبب نہیں یہ ہمارے نزدیک ہے، امام شافعیؒ کا اس میں اختلاف ہے، جس کو مصنف اگلی عبارت میں بیان کر رہے ہیں۔

وَالشَّافِعِیُّ علیہ الرحمۃ جَعَلَهٗ سَبَبًا هُوَ فِیْ مَعْنَی الْعِلَّةِ وَعِنْدَنَا لِهٰذَا الْمَجَازِ شُبْهَةُ

الْحَقِیْقَةِ حُکْمًا خِلَا فًا لِزُفَرَ علیہ الرحمۃ وَیَتَبَیَّنُ ذٰلِکَ فِیْ مَسْئَالَةِ التَّنْجِیْزِ هَلْ یُبْطِلُ التَّعْلِیْقَ فَعِنْدَنَا یُبْطِلُهٗ لِاَنَّ الْیَمِیْنَ شُرِعَتْ لِلْبِرِّ فَلَمْ یَکُنْ بُدٌّ مِنْ اَنْ یَصِیْرَ الْبِرُّ مَضْمُوْنًا بِالْجَزَاءِ وَاِذَا صَارَ الْبِرُّ مَضْمُوْنًا بِالْجَزَاءِ صَارَ لِمَا ضَمِنَ بِهٖ الْبِرُّ لِلْحَالِ شُبْهَةُ الْوُجُوْبِ کَالْمَغْصُوْبِ مَضْمُوْنٌ بِقِیْمَتِهٖ فَیَکُوْنُ لِلْغَصْبِ حَالَ قِیَامِ الْعَیْنِ شُبْهَةُ اِیْجَابِ الْقِیْمَةِ وَاِذَا کَانَ کَذٰلِکَ لَمْ یَبْقَ الشُّبْهَةُ اِلَّا فِیْ مَحَلِّهٖ کَالْحَقِیْقَةِ لَا تَسْتَغْنِیْ عَنِ الْمَحَلِّ فَاِذَا فَاتَ الْمَحَلُّ بَطَلَ بِخِلَافِ تَعْلِیْقِ الطَّلَاقِ بِالْمِلْکِ فَاِنَّهٗ یَصِحُّ فِیْ مُطَلَّقَةِ الثَّلَاثِ وَاِنْ عَدِمَ الْمَحَلُّ لِاَنَّ ذٰلِکَ الشَّرْطَ فِیْ حُکْمِ الْعِلَلِ فَصَارَ ذٰلِکَ مُعَارِضًا لِهٰذِهِ الشُّبْهَةِ السَّابِقَةِ عَلَیْهِ

ترجمہ:۔ اور امام شافعی علیہ الرحمۃ نے اس کو (یمین وتعلیق کو) ایسا سبب قرار دیا ہے، جو علت کے معنی میں ہے، اور ہمارے نزدیک اس مجاز کے لئے حقیقت کا شبہ ہے حکماً، امام زفر علیہ الرحمۃ کے خلاف، اور یہ اختلاف (کا ثمرہ) تنجیز کے مسئلہ میں ظاہر ہوگا کہ کیا تنجیز تعلیق کو باطل کرے گی؟ تو ہمارے نزدیک باطل کرے گی، اس لئے کہ یمین مشروع ہوئی ہے بِرّ کے لئے تو یہ بات ضروری ہے کہ بِرّ مضمون بالجزاء ہوجائے، اور جب بِرّ مضمون بالجزاء ہوگیا، تو ہوجائے گا فی الحال وجود وثبوت کا شبہ، اس چیز کے لیے جس کی وجہ سے برّ، ضمان کا سبب بنا ہے جیسے مغصوب اپنی قیمت کے ساتھ مضمون ہے، تو نفسِ مغصوب کے موجود رہتے ہوئے ایجابِ قیمت کا شبہ باقی رہے گا، اور جب ایسا ہے تو مشابہت باقی نہ رہے گی مگر سبب کے محل میں مثل حقیقت کے جو محل سے مستغنی نہیں ہوتی، پس جب محل فوت ہوگیا، تو تعلیق باطل ہوگئی، برخلاف طلاق کو ملک پر معلق کرنے کے، پس یہ تعلیق مطلقہ ثلاثہ کے حق میں درست ہے، اگرچہ محل معدوم ہوگیا ہو، اس لئے کہ یہ شرط (یعنی نکاح) عِلَل کے حکم میں ہے، تو یہ تعلیق اس مشابہت کے معارض وخلاف ہوگی جو وجودِ شرط پر مقدم ہے۔

تشریح:۔ ماقبل میں ہمارا اور امام شافعی علیہ الرحمۃ کا اختلاف گذر چکا کہ تعلیق ہمارے نزدیک انعقادِ سبب سے مانع ہے، اور امام شافعی علیہ الرحمۃ کے نزدیک انعقادِ سبب سے مانع نہیں ہے، بلکہ وجودِ شرط کے زمانے تک حکم سے مانع ہے، لہٰذا ہمارے نزدیک یمین اور تعلیق دونوں کو سببِ مجازی نہیں بلکہ سبب فیہ معنی العلۃ قرار دیتے ہیں، دوسرے لفظوں میں یمین اور تعلیق دونوں ہمارے نزدیک سبب کی تیسری قسم یعنی سبب مجازی میں داخل ہیں، اور امام شافعیؒ کے نزدیک سبب کی دوسری قسم یعنی سبب فیہ العلۃ میں داخل ہیں۔

امام شافعیؒ کی دلیل یہ ہے کہ یمین اور تعلیق فی الحال حکم کے لئے یعنی کفارہ اور جزا کا صرف سبب ہیں، علت نہیں ہیں، کیونکہ اگر علت ہوتے تو یمین یعنی قسم کھاتے ہی کفارہ واجب ہوجاتا، اور تعلیق کرتے ہی جزا مرتب ہوجاتی، حالانکہ کفارہ اور جزا حانث ہونے اور شرط کے پائے جانے تک مؤخر ہیں، معلوم ہوا کہ یمین اور تعلیق علت نہیں، صرف سبب ہیں کیونکہ یمین کفارہ کی طرف مفضی ہے اور تعلیق جزا یعنی حکم کی طرف مفضی ہے، تو صرف سبب بنے مگر چونکہ یمین حنث کے وقت کفارہ کو واجب کرتی ہے اور تعلیق وجودِ شرط کے وقت حکم یعنی جزا کو واجب کرتی ہے، تو یمین کا موجبِ کفارہ ہونا اور تعلیق کا موجب جزا ہونا یہ علامت ہے علت ہونے کی، کیونکہ علت اس کو کہتے ہیں جس کی حکم میں تاثیر ہوتی ہے، اور یہاں یمین مؤثر ہے وجوبِ کفارہ میں اور تعلیق مؤثر ہے وجوبِ جزا میں، الہٰذا یمین اور تعلیق صرف سبب نہیں ہوئے بلکہ سبب فیہ معنی العلۃ ہوئے۔

یہاں تک تو ہمارے اور امام شافعی علیہ الرحمۃ کے درمیان اختلاف بیان ہوا، آگے ہمارے اور امام زفر کے درمیان اختلاف بیان کررہے ہیں، ہمارے اور امام زفر کے درمیان یہاں تک تو اتفاق ہے کہ یمین اور تعلیق سببِ مجازی ہیں، علۃ العلۃ یعنی سبب فیہ معنی العلۃ نہیں ہیں، البتہ پھر اس میں اختلاف ہے کہ سببِ مجازی کس نوعیت کا ہے۔؟

امام زفر علیہ الرحمۃ فرماتے ہیں کہ سببِ محض ہیں، اور ہم کہتے ہیں کہ یمین و تعلیق سببیت میں مجازِ محض نہیں ہیں، بلکہ ان میں حقیقتِ سببیت کے ساتھ مشابہت ہے، تو امام شافعی کے مذہب میں افراط ہے، امامِ زفر کے مذہب میں تفریط ہے کہ انہوں نے اس کو سببیت سے ہی خارج کردیا، اور فرمایا کہ مجازاً اس کو سبب کہا گیا ہے اور ہمارا مذہب دونوں کے درمیان ہے۔

ویتبین ذلک:- ہمارے اور امام زفر علیہ الرحمۃ کے درمیان ثمرۂ اختلاف اس صورت میں ظاہر ہوگا کہ کسی نے اپنی بیوی کو اس طرح طلاق دی ان دخلت الدار فانت طالق ثلاثاً، یعنی تین طلاقوں کو دخول دار کے ساتھ معلق کیا، پھر وجودِ شرط سے پہلے شوہر نے مُنَجَّز تین طلاقیں دیدی، بیوی عدت پوری کرکے حلالہ کرکے پھر زوج اول کے نکاح میں آگئی، پھر دخولِ دار کی شرط پائی گئی تو کیا پہلے نکاح والی تعلیق سے طلاق پڑے گی یا وہ تعلیق باطل ہوگئی؟۔

ہمارے نزدیک تنجیزِ طلاق کی وجہ سے تعلیق باطل ہوگئی، الہٰذا اب شرط پائے جانے پر طلاق واقع نہ ہوگی، اور امام زفر علیہ الرحمۃ فرماتے ہیں کہ تعلیق باطل نہ ہوگی، بلکہ وجودِ شرط کے وقت تعلیق سابق کی وجہ سے طلاق پڑے گی۔

ان کی دلیل یہ ہے کہ ''انت طالق ثلاثا''، تعلیق کے وقت محض مجازاً سبب ہے، حقیقت کا کوئی شبہ نہیں ہے، الہٰذا ''انت طالق'' جب حقیقۃً سبب نہیں ہے تو اس کے لئے ابھی محل کی بھی ضرورت نہیں ہے، محل کی ضرورت پڑے گی وجودِ شرط کے وقت، پس تنجیزِ طلاق سے جب محل زائل ہوگیا، تو اس کی وجہ سے سابقہ تعلیق باطل نہ ہوگی- پھر جب وہ

عورت دوبارہ عدت گذار کر حلالہ کر کے زوجِ اول کے نکاح میں آگئی اور دخولِ دار پایا گیا تو وجودِ شرط کے وقت محل موجود ہے، لہٰذا سابقہ تعلیق سے طلاق واقع ہوجائے گی، ـــ یہ مسئلہ بالکل ایسا ہی ہے جیسے جب کسی نے اجنبیہ سے کہا ''ان نکحتک فانت طالق''، یہاں تعلیق کی ابتدا ہی میں محل نہیں ہے، اس کے باوجود تعلیق باطل نہیں ہوتی بلکہ جب شرط پائی جائے گی تو بالاتفاق طلاق واقع ہوجائے گی، اسی طرح زیر بحث مسئلہ میں بھی درمیان میں محل فوت ہونے سے تعلیق باطل نہ ہوگی، یہ تو امام زفر علیہ الرحمۃ کی دلیل ہوئی۔

فنعد نابطلہ:- ہماری دلیل یہ ہے کہ یمین اور تعلیق برّ یعنی اس کو پورا کرنے کے لئے مشروع ہوا ہے، یعنی کسی کام کے کرنے کی قسم کھائی تو اس کو کرے اور نہ کرنے کی قسم کھائی تو نہ کرے، اسی طرح تعلیق میں بھی منشاء یہی ہے کہ جس چیز پر طلاق وعتاق کو معلق کیا گیا ہے وہ کام نہ کیا جائے، جیسے اگر تو گھر میں داخل ہوئی تو تجھے تین طلاق، کہنے والے کا منشا یہ ہے کہ عورت گھر میں داخل نہ ہو، بہرحال یمین اور تعلیق برّ کے لئے مشروع ہوئے ہیں، اب اگر برّ فوت ہوگیا تو اس کی وجہ سے جزا لازم ہوگی یعنی یمین کی صورت میں جزا، پس جب فواتِ برِّ مضمون بالجزاء ہے، یعنی برّ فوت ہونے سے جزا کا ضمان آتا ہے تو جزاء کے لئے فی الحال ثابت ہونے کا شبہ پیدا ہوگیا، کیونکہ ضمان اصلِ شی کی طرح موجود مانا جاتا ہے، پس یہاں یمین اور تعلیق سے اصل مقصود برّ ہے، اور فواتِ برّ کی صورت میں ضمان یعنی کفارہ اور جزاء لازم ہے تو ضمان بھی برّ کی طرح موجود ہوگا ـــ اس کی مثال ایسی ہے جیسے مالِ مغصوب میں اصل حکم تو یہ ہے کہ عینِ مال واپس کیا جائے، پھر اس کے ہلاک ہونے کی صورت میں قیمت یا مثل سے ضمان واجب ہے، لیکن عینِ مغصوب کے ہوتے ہوئے بھی قیمت واجب کرنے کا شبہ ہے، اسی لئے عینِ مغصوب کی موجودگی میں اس کی قیمت معاف کردی گئی، تو عینِ مغصوب کو لوٹانا واجب نہیں ہے، اسی طرح دوسرے آدمی کا غاصب کی طرف سے قیمت کی ذمہ داری لینا درست ہے، معلوم ہوا جو چیز ضمان بنتی ہے اس میں اصل کے مانند موجود ہونے کا شبہ رہتا ہے، ـــ اسی طرح ہم کہتے ہیں کہ تعلیق طلاق کا ایسا سببِ مجازی ہے جو حقیقتِ سبب کے مشابہ ہے، لہٰذا حقیقۃً سبب ہونے کی صورت میں جیسے محل کا ہونا ضروری ہے جیسے انت طالق کہا تو یہ طلاق کا سببِ حقیقی ہے، اس کے لئے محل کا ہونا ضروری ہے، ایسے ہی سببِ مجازی ہونے کی صورت میں بھی محل کا ہونا ضروری ہے کیونکہ اس کو حقیقتِ سبب کے ساتھ مشابہت ہے، اور جب طلاق منجز سے محل فوت ہوگیا تو تعلیق باطل ہوجائے گی۔

بخلاف تعلیق الطلاق بالملک:- امام زفر علیہ الرحمۃ کے قیاس کا جواب دے رہے ہیں کہ ''ان نکحتک فانت طالق'' پر قیاس درست نہیں ہے، اس لئے کہ اس میں نکاح حقیقۃً طلاق کا سبب نہیں ہے، بلکہ علت العلۃ ہے، اس طرح کہ نکاح ملک کی علت ہے، اور ملک طلاق کی علت ہے، تو نکاح طلاق کے لئے علت العلۃ

ہوا، اور علت العلۃ علت کے حکم میں ہوتا ہے، اور علت کا تقاضا یہ ہے کہ حکم (طلاق) معدوم ہو اس لئے کہ نکاح نہیں ہے جو علت ہے تو حکم بھی نہ ہوگا کیونکہ حکم علت سے پہلے موجود نہیں ہوتا، اور جب حکم معدوم ہے تو یہ عدم محل کا تقاضا کرتا ہے، اور چونکہ یہ تعلیق ہے اس لئے اس کا تقاضا یہ ہے کہ سببِ مجازی ہو جس کو سبب حقیقی کے ساتھ مشابہت ہے، تو اس کا تقاضہ یہ ہے کہ محل باقی ہو تو علت کا تقاضہ سببِ مجازی (جو مشابہ حقیقت ہے) کے تقاضے سے معارض ہوا، اس طرح کہ شرط (ان نکحت) کا علت کے حکم میں ہونا عدمِ محل کا تقاضا کرتا ہے، اور سببِ مجازی میں جو شبہ تحققِ شرط سے پہلے ہے یعنی تحقق شرط سے پہلے ثبوتِ سببیت، اس کا تقاضا ہے کہ محل موجود ہو، جب دونوں کے تقاضوں میں تعارض ہو گیا، تو شبہ حقیقت کا اعتبار ساقط ہوجائے گا اور وجودِ محل کی شرط نہ ہوگی، اور تعلیق علی حالہ باقی رہے گی، پھر جب شرط (نکاح) پائی جائے گی تو طلاق واقع ہوجائے گی، خلاصہ یہ کہ امام زفر علیہ الرحمہ کا زیر بحث مسئلہ کو ''اِن نکحتکِ فانت طالق'' پر قیاس کرنا درست نہیں ہے کیونکہ یہ سبب کو علت پر قیاس کرنا ہے۔ برخلاف تعلیق بالشرط کے کہ وہ حقیقی سبب کے مشابہ ہونے کی وجہ سے محل کا تقاضہ کرتی ہے، اور تعلیق کے بعد تنجیزاً تین طلاقیں دے دی تو محل فوت ہو گیا اور محل کے فوت ہونے سے تعلیق ہی باطل ہوجائے گی، لہٰذا امام زفر کا تعلیق بالشرط کا تعلیق بالملک پر قیاس درست نہیں، دونوں میں بہت بڑا فرق ہے۔

وَاَمَّا الْعِلَّةُ فَهِیَ فِی الشَّرِيْعَةِ عِبَارَةٌ عَمَّا يُضَافُ اِلَيْهِ وُجُوْبُ الْحُكْمُ اِبْتِدَاءً وَذٰلِكَ مِثْلُ الْبَيْعِ لِلْمِلْكِ وَالنِّكَاحِ لِلْحِلِّ وَالْقَتْلِ لِلْقِصَاصِ وَلَيْسَ مِنْ صِفَةِ الْعِلَّةِ الْحَقِيْقِيَّةِ تَقَدُّمُهَا عَلَى الْحُكْمِ بَلِ الْوَاجِبُ اِقْتِرَانُهُمَا مَعًا وَذٰلِكَ كَالْاِسْتِطَاعَةِ مَعَ الْفِعْلِ عِنْدَنَا فَاِذَا تَرَاخٰى الْحُكْمُ لِمَانِعٍ كَمَا فِی الْبَيْعِ الْمَوْقُوْفِ وَالْبَيْعِ بِشَرْطِ الْخِيَارِ كَانَ عِلَّةً اِسْمًا وَمَعْنًى لَا حُكْمًا وَدَلَالَةُ كَوْنِهٖ عِلَّةً لَا سَبَبًا اَنَّ الْمَانِعَ اِذَا زَالَ وَجَبَ الْحُكْمُ بِهٖ مِنَ الْاَصْلِ حَتّٰى يَسْتَحِقَّهُ الْمُشْتَرِی بِزَوَائِدِهٖ وَكَذٰلِكَ عَقْدُ الْاِجَارَةِ عِلَّةٌ اِسْمًا وَمَعْنًا لَا حُكْمًا وَلِهٰذَا صَحَّ تَعْجِيْلُ الْاُجْرَةِ لٰكِنَّهٗ يُشْبِهُ الْاَسْبَابَ لِمَا فِيْهِ مِنْ مَعْنَى الْاِضَافَةِ حَتّٰى لَا يَسْتَنِدَ حُكْمُهٗ وَكَذٰلِكَ كُلُّ اِيْجَابٍ مُضَابٍ اِلٰى وَقْتٍ عِلَّةٌ اِسْمًا وَمَعْنًى لَا حُكْمًا لٰكِنَّهٗ يُشْبِهُ الْاَسْبَابَ

ترجمہ:۔ اور بہر حال علت پس وہ شریعت میں نام ہے اس چیز کا جس کی طرف حکم ابتداءً منسوب کیا جاتا ہے، اور

یہ جیسے ملک کے لئے بیع ہے، اور حلت کے لئے نکاح ہے، اور قصاص کے لئے قتل ہے، اور علت حقیقیہ کی صفت اس کا حکم پر مقدم ہونا نہیں ہے، بلکہ واجب ہے ان دونوں کا ایک ساتھ ہونا، اور یہ جیسے استطاعت فعل کے ساتھ ہوتی ہے ہمارے نزدیک، پس جب حکم مؤخر ہوگیا کسی مانع کی وجہ سے، جیسا کہ بیع موقوف میں اور بیع بشرط الخیار میں، تو بیع علت ہوگی اسم اور معنی کے اعتبار سے، نہ کہ حکم کے اعتبار سے، اور اس کے علت ہونے کی دلیل نہ کہ سبب، یہ ہے کہ مانع جب زائل ہوگیا تو اس کا حکم واجب ہوگا اولِ امر ہی سے، یہاں تک کہ مشتری مبیع کا مستحق ہوگا اس کے زوائد کے ساتھ، اور اسی طرح عقدِ اجارہ علت ہے اسم اور معنی کے اعتبار سے، نہ کہ حکم کے اعتبار سے، اور اسی وجہ سے اجرت کی تعجیل صحیح ہے، لیکن عقدِ اجارہ اسباب کے مشابہ ہے اس اضافت کے معنی کی وجہ سے جو عقدِ اجارہ میں ہے، یہانتک کہ عقدِ اجارہ کا حکم (علت کی طرف) منسوب نہیں ہوتا ہے، ایسے ہی ہر وہ ایجاب جو وقت کی طرف مضاف ہو علت ہے اسماً اور معنیً نہ کہ حکماً، لیکن وہ اسباب کے مشابہ ہے۔

تشریح:۔ متعلقاتِ احکام مشروعہ کی دوسری قسم علت ہے، اصطلاحِ شریعت میں علت اس کو کہتے ہیں جس کی طرف ابتداءً وجوبِ حکم منسوب ہو، بخلاف سبب، علامت اور شرط کے، پھر علت میں کمال تین چیزوں سے پیدا ہوتا ہے (۱) اسماً بھی علت ہو یعنی یہ علت حکم کے لئے وضع کی گئی ہو اور ثبوتِ حکم کی نسبت بلا واسطہ اسی علت کی طرف ہو (۲) معنیً بھی علت ہو یعنی علت حکم میں مؤثر ہو (۳) حکماً بھی علت ہو یعنی علت کے پائے جانے کے ساتھ ہی بلا تاخیر حکم ثابت ہوجائے یعنی علت اور حکم دونوں کا زمانہ ایک ہی ہو، جس علت میں یہ تینوں باتیں ہوں وہ علتِ کاملہ کہلائے گی، اور ان میں سے کوئی ایک بات نہ پائی جائے تو وہ علتِ ناقصہ کہلائے گی، اگر تینوں میں سے کوئی بات نہ پائی جائے تو وہ علت نہ ہوگی۔

اس لحاظ سے علت کی کل سات قسمیں بنتی ہیں (۱) اسمًا، معنًی اور حکمًا علت ہو یعنی تینوں باتیں پائی جائیں (۲) اسمًا علت ہو معنًی اور حکمًا علت نہ ہو (۳) معنیً علت ہو اسماً اور حکماً علت نہ ہو (۴) حکماً علت ہو معنیً اور اسماً علت نہ ہو (۵) اسماً اور معنیً علت ہو حکماً علت نہ ہو (۶) اسماً اور حکماً علت ہو معنیً علت نہ ہو (۷) معنیً اور حکماً علت ہو اسماً علت نہ ہو۔

علتِ کاملہ جس میں تینوں اوصاف جمع ہوں، اس کی مثال جیسے بیع ملکیت کی علت ہے، اسماً اس لئے علت ہے کہ بیع کو ملک کے لئے وضع کیا گیا ہے اور ثبوتِ ملک بیع کی طرف منسوب ہے، اور معنیً اس لئے علت ہے کہ بیع ثبوتِ ملک میں مؤثر ہے، اور حکماً اس لئے علت ہے کہ بیع کے پائے جاتے ہی بغیر تاخیر کے حکم (ملک) پایا جاتا ہے، ایسے ہی نکاح حلت کے لئے علتِ کاملہ ہے، اور قتل قصاص کے لئے علتِ کاملہ ہے۔

پھر یہ بات بھی ذہن میں رہے کہ علتِ کاملہ فعل سے مقدم نہیں ہوتی بلکہ فعل کے ساتھ ہوتی ہے، یعنی علتِ کاملہ اور حکم دونوں ساتھ ساتھ ہوتے ہیں، اس کی مثال بالکل ایسی ہے جیسے اہل سنت والجماعت کے نزدیک استطاعت یعنی قدرتِ حقیقیہ بمعنی توفیق الٰہی فعل کے ساتھ ہوتی ہے، البتہ قدرت بمعنی صحتِ اسباب وآلات فعل پر مقدم ہوتی ہے جو مدارِ تکلیف ہے۔

معتزلہ کہتے ہیں استطاعت قبل الفعل اور مع الفعل ہوتی ہے، لیکن یہ درست نہیں کیونکہ استطاعت ایک عرض ہے جو اللہ تعالیٰ حیوان میں پیدا فرماتا ہے جس سے حیوان اپنے افعالِ اختیاریہ کرتا ہے، اور یہ بات مسلم ہے کہ عرض کی بقاء محال ہے، تو اگر اس کو قبل الفعل مانتے ہیں تو فعل کا وقوع بغیر استطاعت کے لازم آئے گا، —— البتہ معتزلہ کی طرف سے جو تکلیف مالا یطاق کا اعتراض لازم آتا ہے کہ بندہ کے پاس اگر قبل الفعل استطاعت نہ ہو، تو تکلیف مالا یطاق ہے، تو اس کا جواب یہ ہے کہ مدارِ تکلیف صحتِ اسباب وآلات ہے جو فعل پر مقدم ہے، استطاعت نہیں ہے، بہرحال جیسے استطاعت فعل کے ساتھ ہوتی ہے اسی طرح علتِ حقیقیہ اور حکم بھی ساتھ ساتھ ہوتے ہیں۔

فاذا تراخی الحکم:- اگر کسی مانع کی وجہ سے حکم علت سے مؤخر ہوگیا (یعنی علت کی پانچوں قسم) جیسے بیعِ موقوف یعنی بلا اجازت بیع اور بیع بشرطِ الخیار میں حکم یعنی ثبوتِ ملک اجازت ملنے تک اور خیار ساقط ہونے تک مؤخر ہوجاتا ہے، تو یہ بیع اسماً اور معنیً تو علت ہے، حکماً علت نہیں ہے، کیونکہ بیع اور ثبوتِ ملک کا زمانہ ایک نہیں ہے، کیونکہ بیع تو ابھی ہوئی مگر ملک اجازت کے بعد ثابت ہوگی، ایسے ہی بیع بشرط الخیار میں بیع تو ابھی ہوئی مگر ملک تین دن کے بعد ہوگی، تو یہاں بیع اور حکم میں تراخی زمان کی وجہ سے سبب اور مسبب کا شبہ پیدا ہوتا ہے، کیونکہ سبب اور مسبب کے زمانہ میں تراخی ہوتی ہے، لیکن یہ محض شبہ ہے، بیع اور ثبوتِ ملک سبب اور مسبب نہیں ہیں، بلکہ علت ومعلول ہی ہیں، اس کی دلیل یہ ہے کہ جب مانع ختم ہوجائے گا یعنی مالک نے اجازت دیدی اور خیارِ شرط کی مدت پوری ہوگئی تو بیع کا حکم (ملکیت) ابتدا سے ہی یعنی وقتِ عقد سے ہی ثابت ہوتی ہے نہ کہ مانع کے زائل ہونے کے وقت سے، اگر سبب مسبب کا اعتبار ہوتا تو ازالۂ مانع کے وقت سے ملکیت ثابت ہوتی، معلوم ہوا کہ بیع علت ہے سبب نہیں ہے، اسی لئے بیع موقوف میں جب تک مالک نے اجازت نہیں دی ہے اس دوران اور بیع بشرطِ الخیار میں خیار کی مدت پوری ہونے کے دوران جو نفع حاصل ہوا یعنی جانور نے بچہ دیا یا اس کا دودھ وغیرہ اس کا مستحق مشتری ہی ہوگا۔

وکذلک عقد الاجارۃ:- بیعِ موقوف اور بیع بشرط الخیار کی طرح عقد اجارہ بھی اسمًا اور معنًی علت ہے حکمًا علت نہیں ہے، اسمًا اس لئے علت ہے کہ عقد اجارہ ملکِ منفعت کے لئے وضع کیا گیا ہے اور حکم یعنی ملکِ منفعت اسی کی طرف منسوب ہے، اور معنیً اس لئے علت ہے کہ عقدِ اجارہ حکم یعنی ملکِ منفعت میں مؤثر ہے، اور حکمًا اس لئے

علت نہیں ہے کہ عقدِ اجارہ ہوتے ہی منفعت کا تحقق نہیں ہوتا بلکہ پوری مدت اجارہ میں تھوڑا تھوڑا تحقق ہوتا رہتا ہے، اور چونکہ عقدِ اجارہ اسمًا اور معنًی علت ہے، اس لئے منافع حاصل کرنے سے پہلے اجرت ادا کرنا درست ہے، کیونکہ علت یعنی عقدِ اجارہ موجود ہے، لیکن چونکہ عقدِ اجارہ حکمًا علت نہیں ہے، اس لئے اجرت میں آجر کی ملک ثابت نہ ہوگی، الغرض عقدِ اجارہ قسم خامس کی دوسری مثال ہے، لیکن پہلی مثال یعنی بیعِ موقوف اور بیع بشرط الخیار اور عقدِ اجارۃ میں فرق یہ ہے کہ پہلی مثال سبب کے مشابہ نہیں ہے، جیسا کہ اس کی تقریر گذر چکی، البتہ عقدِ اجارہ سبب کے مشابہ ہے۔

علت مشابہ بالسبب ہے یا نہیں؟ اس کو سمجھنے کے لئے آپ یہ بات ذہن میں رکھیں کہ اگر علت اور حکم کے درمیان کوئی زمانہ کا واسطہ نہ ہو اور حکم علت کی طرف منسوب ہو تو یہ علت مشابہ بالسبب نہیں ہے، جیسے بیعِ موقوف اور بیع بشرط الخیار اور اگر علت اور حکم کے درمیان زمانہ موجود ہے اور حکم علت کی طرف منسوب نہیں ہے تو یہ علت مشابہ بالسبب ہے، کیونکہ اس میں حکم علت کی طرف نہیں بلکہ مستقبل کے وقت کی طرف منسوب ہے، جیسے کسی نے رجب میں کہا کہ میں رمضان میں تمہارا مکان اجرت پر لوں گا، تو یہاں علت یعنی عقدِ اجارہ اور حکم یعنی ملکِ منفعت کے درمیان زمانہ کا واسطہ ہے یعنی رمضان سے لینے کو کہہ رہا ہے، تو حکم رمضان کی طرف منسوب ہے، علت یعنی عقدِ اجارہ کی طرف منسوب نہیں ہے، لہٰذا عقدِ اجارہ وقتِ عقد سے نہیں بلکہ رمضان سے شروع ہوگا، کرایہ رمضان ہی سے واجب ہوگا، تو علت اور حکم کا زمانہ الگ الگ ہوا اور سبب مسبب میں بھی دونوں کا زمانہ الگ الگ ہوتا ہے، لہٰذا یہ عقدِ اجارہ مشابہ بالسبب ہوا۔

مصنف علیہ الرحمۃ کہتے ہیں اسی طرح ہر وہ ایجاب جو وقت کی طرف منسوب ہو وہ اسمًا اور معنًی علت ہوگا، حکمًا علت نہ ہوگا، اور یہ مشابہ بالسبب ہوگا جیسے کسی نے کہا "للہ علی ان اصوم یوم الجمعۃ" اللہ کے لئے مجھ پر جمعہ کا روزہ لازم ہے، تو یہ اسمًا علت ہے، کیونکہ حکم یعنی وجوب صوم اس کی طرف منسوب ہے، اور معنًی اس لئے علت ہے کہ یہ نذر حکم میں مؤثر ہے، اور حکمًا علت نہیں کیونکہ اس کا حکم (وجوب صوم) فی الحال متحقق نہیں بلکہ جمعہ تک مؤخر ہے، اور علت مشابہ بالسبب اس لئے ہے کہ اس کلام اور حکم کے درمیان زمانہ ہے جس کی طرف یہ کلام منسوب ہے، یعنی یوم جمعہ۔

وَكَذٰلِكَ نِصَابُ الزَّكٰوةِ فِيْ اَوَّلِ الْحَوْلِ عِلَّةٌ اِسْمًا لِاَنَّهٗ وُضِعَ لَهٗ وَمَعْنًى لِكَوْنِهٖ مُؤَثِّرًا فِيْ حُكْمِهٖ لِاَنَّ الْغِنَاءَ يُوْجِبُ الْمَوَاسَاةَ لٰكِنَّهٗ جُعِلَ عِلَّةً بِصِفَةِ النُّمَاءِ فَلَمَّا تَرَاخٰى حُكْمُهٗ اَشْبَهَ الْاَسْبَابَ اَلَا تَرٰى اَنَّهٗ اِنَّمَا تَرَاخٰى اِلٰى مَالَيْسَ بِحَادِثٍ بِهٖ

وَاِلٰی مَاھُوَ شَبِیْہٌ بِالْعِلَلِ وَلَمَّا کَانَ مُتَرَاخِیًا اِلٰی وَصْفٍ لَا یَسْتَقِلُّ بِنَفْسِہٖ اَشْبَہَ الْعِلَلَ وَکَانَ ھٰذِہٖ الشُّبْھَۃُ غَالِبًا لِاَنَّ النِّصَابَ اَصْلٌ وَالنَّمَاءَ وَصْفٌ وَمِنْ حُکْمِہٖ اَنَّہٗ لَا یَظْھَرُ وُجُوْبُ الزَّکٰوۃِ فِیْ اَوَّلِ الْحَوْلِ قَطْعًا بِخِلَافِ مَاذَکَرْنَا مِنَ الْبُیُوْعِ وَلَمَّا اَشْبَہَ الْعِلَلَ وَکَانَ ذٰلِکَ اَصْلًا کَانَ الْوُجُوْبُ ثَابِتًا مِنَ الْاَصْلِ فِی التَّقْدِیْرِ حَتّٰی صَحَّ التَّعْجِیْلُ لٰکِنَّہٗ یَصِیْرُ زَکٰوۃً بَعْدَ الْحَوْلِ وَکَذٰلِکَ مَرَضُ الْمَوْتِ عِلَّۃٌ لِتَغَیُّرِ الْاَحْکَامِ اِسْمًا وَمَعْنًی اِلَّا اَنَّ حُکْمَہٗ یَثْبُتُ بِہٖ بِوَصْفِ الْاِتِّصَالِ بِالْمَوْتِ فَاَشْبَہَ الْاَسْبَابَ مِنْ ھٰذَا الْوَجْہِ وَھُوَ عِلَّۃٌ فِی الْحَقِیْقَۃِ وَھٰذَا اَشْبَہُ بِالْعِلَلِ مِنَ النِّصَابِ وَکَذٰلِکَ شِرَاءُ الْقَرِیْبِ عِلَّۃٌ لِلْعِتْقِ لٰکِنْ بِوَاسِطَۃٍ ھِیَ مِنْ مُوْجَبَاتِ الشِّرٰیٍ وَھُوَ الْمِلْکُ فَکَانَ عِلَّۃً یُشْبِہُ السَّبَبَ کَالرَّمِیْ۔

ترجمہ:۔ اوراسی طرح زکوۃ کا نصاب سال کے شروع میں علت ہے اسماً، اس لئے کہ نصاب وضع کیا گیا ہے زکوۃ واجب کرنے کے لئے، اور علت ہے معنیً نصاب کے مؤثر ہونے کی وجہ سے وجوب زکوۃ کے حکم میں، اس لئے کہ غنا فقراء کی غمخواری کوواجب کرتا ہے، لیکن نصاب کوعلت بنایا گیاصفتِ نماء کے ساتھ، پس جب نصاب کاحکم مؤخر ہوگیا ،تو نصاب اسباب کے مشابہ ہوگیا، کیا تونہیں دیکھتا ہے کہ حکمِ نصاب مؤخر ہے ایسی چیز کی طرف جونصاب سے پیدا ہونے والی نہیں ہے، اور ایسی چیز تک مؤخر ہے جوعلل کے مشابہ ہے، اور جب حکم ایسے وصف تک مؤخر ہے جو مستقل بنفسہ نہیں ہے تو نصاب علل کے مشابہ ہوگیا، اور یہ مشابہت قوی ہے، اس لئے کہ نصاب اصل ہے اور نماء وصف ہے، اور نصاب کا حکم یہ ہے کہ وجوبِ زکوۃ اولِ حول میں بالکل ظاہر نہ ہوگا، برخلاف ان بیوع کے جن کو ہم ذکر کر چکے ہیں، اور جب نصاب علل کے مشابہ ہوگیا اور یہ مشابہت ہی اصل ہے تو تقدیرِ شرعی کے اعتبار سے وجوبِ زکوۃ اصل (ابتداء) ہی سے ثابت ہوگا حتی کہ تعجیل صحیح ہے، لیکن یہ (معجّل) حول کے بعد زکوۃ بنے گی، اور اسی طرح مرض الموت تغیر احکام کی علت ہے اسماً اور معنیً، مگر مرض الموت سے مرض الموت کا حکم موت کے ساتھ اتصال کے وصف سے ثابت ہوگا تو اس طرح سے مرض الموت اسباب کے مشابہ ہوگیا، اور مرض الموت حقیقت میں علت ہے، اور مرض الموت علل کے زیادہ مشابہ ہے نصاب کے مقابلہ میں، اور اسی طرح شراءِ قریب عتق کی علت ہے، لیکن ایسے واسطہ کی وجہ سے جو شراء کے مقتضیات میں سے ہے، اور وہ (مُوْجَبُ) ملک ہے، پس شراءِ قریب ایسی علت ہے جو سبب کے مشابہ ہے جیسے تیر پھینکنا۔

تشریح:۔ اسی طرح نصابِ زکوۃ حولانِ حول سے پہلے اسماً اور معنیً علت ہے حکماً علت نہیں ہے، اور یہ علت سبب کے مشابہ ہے، اسماً تو اس لئے علت ہے کہ نصاب وجوبِ زکوۃ کے لئے شرعاً وضع کیا گیا ہے، اور وجوبِ زکوۃ نصاب کی طرف منسوب ہے، اور معنیً اس لئے علت ہے کہ نصاب حکم میں یعنی وجوب زکوۃ میں مؤثر ہے، کیونکہ مالداری (جو نصاب سے حاصل ہوتی ہے) فقراء پر احسان کو واجب کرتی ہے، اور ادائے زکوۃ کی صورت میں اس کا تحقق ہوتا ہے ،اور حکماً اس لئے علت نہیں ہے کہ نصاب کو مطلق علت نہیں قرار دیا گیا بلکہ صفتِ نماء کے ساتھ علت ہے، خواہ نماء حقیقی ہو یا نماء حکمی، جس کے قائم مقام حولانِ حول کو کیا گیا ہے، لہٰذا نصاب حولانِ حول کے ساتھ علتِ کاملہ بنے گا، لہٰذا زکوۃ کا وجوب حولانِ حول کے بعد ہوگا، تو وجوبِ زکوۃ کا حکم نما تک یعنی حولانِ حول تک مؤخر ہوا، اس لئے یہ سبب کے مشابہ ہوگیا، کیونکہ سبب اور مسبب ہی میں زمانہ کا فصل ہوتا ہے، اور یہاں بھی نصاب اور اس کے حکم یعنی وجوبِ زکوۃ میں زمانہ کا فصل ہے۔

مصنف علیہ الرحمۃ نے نصاب کا علت مشابہ بالسبب ہونا سمجھانے کے لئے دو اصول بیان کئے ہیں (۱) جب علت کا حکم ایسی چیز کے پائے جانے تک مؤخر ہو کہ اس چیز کا پایا جانا علت کی وجہ سے نہ ہو، اور اگر وہ درمیانی واسطہ علت سے پیدا ہو رہا ہو تو اس کو علت مشابہ بالسبب نہیں قرار دیا جائے گا، (۲) جب علت کا حکم ایسی چیز کے پائے جانے تک مؤخر ہو کہ وہ چیز خود علتِ مستقلہ نہ ہو بلکہ مشابہ بالعلل ہو، تو اول شی کو علت مشابہ بالسبب قرار دیا جائے گا اور اگر درمیانی چیز علتِ مستقلہ ہو تو اول کو سبب محض قرار دیا جائے گا جیسے وجوب زکوۃ، حکم ہے نصاب سبب یا علت ہے اور نما بیچ میں واسطہ ہے تو وجوبِ زکوۃ کا حکم نصاب کی طرف منسوب نہیں ہے کہ نصاب موجود ہوتے ہی زکوۃ واجب ہو جاتی ہو، بلکہ درمیان میں ایک واسطہ ہے، نماء اور یہ نماء علت سے یعنی نصاب سے پیدا نہیں ہوتا ہے کیونکہ نماءِ حقیقی تجارت کی وجہ سے مال بڑھنے اور جانور کو کھلانے پلانے اور چرانے سے حاصل ہوتا ہے، اور نماءِ حکمی لوگوں کی رغبتوں کی کثرت اور بھاؤ و نرخ کے گھٹنے بڑھنے اور حولانِ حول سے حاصل ہوتا ہے، نیز درمیانی واسطہ یعنی نماء علت مستقلہ بھی نہیں ہے، کیونکہ نماء اگر مستقل بنفسہ ہوتا تو نصاب سبب محض بنتا، لیکن نماء مستقل بنفسہ نہیں ہے، لہٰذا نصاب سبب حقیقی نہیں بن سکتا بلکہ یہ علت مشابہ بالسبب ہوگا۔ خلاصہ یہ کہ نصاب اور وجوبِ زکوۃ کے بیچ میں جو واسطہ ہے نماء کا وہ علت یعنی نصاب سے پیدا نہیں ہوا ہے، اور نہ وہ واسطہ مستقل علت ہے، لہٰذا نصاب کو علت مشابہ بالسبب کہا جائے گا، کیونکہ وہ بیچ کا واسطہ اگر علت یعنی نصاب سے پیدا ہوتا تو نصاب علتِ حقیقیہ ہوتا، جیسے تیر پھینکنا یہ علت ہے، ہلاک ہونا حکم ہے مگر بیچ میں واسطہ ہے، مرمی الیہ کو لگنا، کیونکہ جب لگے گا تب ہی ہلاک کرے گا، تو بیچ میں واسطہ ہے مگر یہ واسطہ علت یعنی رمی سے ہی پیدا ہوا ہے، لہٰذا رمی یعنی تیر پھینکنا علتِ حقیقیہ ہوگا ــــ اسی طرح وہ بیچ کا واسطہ یعنی نما

علتِ مستقلہ بھی نہیں ہے، اگر بیچ کا واسطہ علت مستقلہ ہوگا تو نصاب سببِ حقیقی ہوگا اور یہاں بیچ کا واسطہ یعنی نماء علت سے پیدا بھی نہیں ہوا، اور علت مستقلہ بھی نہیں تو نصاب نہ علت حقیقیہ ہوگی نہ سبب حقیقی ہوگا بلکہ نصاب علت مشابہ بالسبب ہوگا۔

ولما کان مترا خیاً:- ایک سوال کا جواب ہے جس کی تقریر یہ ہے کہ نصاب اور وجوب زکوۃ کے درمیان جو نماء ہے جب علتِ حقیقیہ نہیں ہے، تو نصاب میں دو باتوں کا تردد پیدا ہوگیا ایک یہ کہ نصاب علت مشابہ بالسبب ہو، اور دوسرا یہ کہ نصاب سبب مشابہ بالعلۃ ہو، کیونکہ نماء اگر حقیقی علت ہوتا تو نصاب سبب محض ہوتا اور اگر نماء حقیقی علت بھی نہ ہوتا اور علت کے مشابہ بھی نہ ہوتا تو اس صورت میں نصاب علتِ حقیقیہ ہوتا، مگر یہاں دونوں باتیں نہیں ہیں بلکہ نماعلتِ حقیقیہ تو نہیں ہے لیکن مشابہ بالعلۃ ہے — تو نماء کے حقیقی علت نہ ہونے کی وجہ سے نصاب علت کے مشابہ ہوگا اور نماء کے مشابہ بالعلۃ ہونے کی وجہ سے نصاب سبب کے مشابہ ہوگا، تو گویا نصاب میں دونوں مشابہتیں موجود ہیں، یعنی علت مشابہ بالسبب اور سبب مشابہ بالعلت، تو جب نصاب میں دونوں مشابہتیں موجود ہیں تو نصاب کو علت مشابہ بالسبب کیوں کہا، اس کا برعکس نہیں کہا؟

اس کا جواب یہ ہے کہ حکم یعنی وجوبِ زکوۃ چونکہ وصفِ غیر مستقل یعنی نماء تک مؤخر ہے، اس لئے نصاب علت کے مشابہ ہے، اس لئے کہ اگر نماء وصف مستقل ہوتا تو نصاب سببِ حقیقی ہوتا، لیکن نماء مستقل بنفسہ نہیں ہے، اس لئے نصاب سببِ حقیقی نہیں ہے، تو لامحالہ علت کے مشابہ ہوا، اور نصاب میں علت کی مشابہت سبب کی مشابہت سے قوی ہے، کیونکہ نصاب اصل اور نماء وصف ہے یعنی نصاب کو علت کی مشابہت اپنی ذات کے اعتبار سے ہے، اور سبب کی مشابہت نماء پر حکم موقوف ہونے کے اعتبار سے ہے، اور نماء وصف اور تابع ہے تو اصل کو تابع پر ترجیح دیتے ہوئے نصاب کو علت مشابہ بالسبب قرار دیا، نہ کہ اس کا برعکس۔

اور امام شافعی علیہ الرحمۃ نصاب کو قبل حولانِ حول اور نماء متحقق ہونے سے پہلے ہی علتِ کاملہ قرار دیتے ہیں، نصاب کو علت مشابہ بالسبب نہیں کہتے، اس لئے شروع ہی سال میں وہ وجوبِ زکوۃ کے قائل ہیں، اور یہ کہتے ہیں کہ حول ایک الگ وصف ہے جو صاحب نصاب کی سہولت کے لئے مشروع ہوا ہے، اس کا فائدہ صرف اتنا ہے کہ حولانِ حول سے پہلے اس سے مطالبہ نہیں کیا جائے گا، اور امام مالک علیہ الرحمۃ کہتے ہیں کہ نصاب حولانِ حول سے پہلے سرے سے علت ہی نہیں ہے، لہٰذا ان کے نزدیک شروع سال میں زکوۃ ادا کرنے سے ادا نہیں ہوگی۔

ومن حکمه انه لایظهر:- نصاب جب علت مشابہ بالسبب ہے تو اس کا حکم یہ ہے کہ شروع سال میں زکوۃ کی ادا واجب نہ ہوگی، کیونکہ شروع سال میں وصف نماء نہیں ہے البتہ شروع سال میں ادائیگی جائز ہوگی،

کیونکہ اصل علت یعنی نصاب موجود ہے، برخلاف بیع موقوف اور بیع بشرط الخیار کے کہ اس میں ملک کی علت یعنی بیع اپنے رکن اور وصف کے ساتھ موجود ہے، مگر مالک کا حق اور خیار شرط مانع حکم ہیں، لیکن اگر مالک نے اجازت دیدی اور خیار شرط ساقط ہوگیا تو ملکیت وقتِ عقد سے ہی ثابت ہوگی، کیوں کہ بیع علتِ کاملہ ہے، اور نصاب چونکہ علت کے مشابہ ہے اور اس میں مشابہتِ علت ہی اصل ہے تو تقدیرِ شرعی میں وجوبِ زکوۃ اصل یعنی ابتدا ہی سے ثابت ہوگا اور یہ وجوب نصاب کی طرف منسوب ہوگا، لیکن شروع سال میں ادائیگی حولانِ حول کے بعد زکوۃ بنے گی، کیونکہ شروع سال میں وصفِ نماء مفقود ہے۔

وکذلک مرض الموت :- نصاب کی طرح مرض الموت بھی تغیر احکام کے لئے اسماً اور معنیً علت ہے، حکما علت نہیں ہے، تغیر احکام کا مطلب یہ ہے کہ مرض الموت سے پہلے انسان کو اپنے مال میں کلی اختیار رہتا ہے، اور مرض الموت میں صرف ثلث میں تبرع کا حق رہتا ہے، کیونکہ وارثین کا حق متعلق ہوجاتا ہے، بہرحال مرض الموت اسماً تو علت اس لئے ہے کہ مرض الموت کو شریعت میں اطلاق واباحت سے حجر وممانعت کی طرف متغیر کرنے کے لئے وضع کیا گیا ہے، اور معنیً اس لئے علت ہے کہ مرض الموت ثلث سے زیادہ مال میں تصرف کو روکنے میں مؤثر ہے، اور حکماً اس لئے علت نہیں کہ مرض الموت کا حکم یعنی تصرفات سے رکنا فی الحال ثابت نہیں، بلکہ اس مرض کے موت کے ساتھ اتصال سے ثابت ہوتا ہے، گویا حکم اتصال مرض بالموت تک مؤخر ہے، اور وصفِ اتصال علت مستقلہ نہیں ہے اس لئے مرض الموت علت مشابہ بالسبب ہوگا۔

وھو علۃ فی الحقیقۃ :- مصنف کہتے ہیں کہ مرض الموت درحقیقت علت ہے یعنی علت کے قبیل سے ہے، سبب کے قبیل سے نہیں ہے، یہ مطلب نہیں کہ علتِ حقیقیہ ہے، البتہ اس کو علت کے ساتھ گہری مشابہت ہے نصاب کے مقابلہ میں کیونکہ مرض الموت کا حکم یعنی تصرفات سے رکنا جس چیز تک مؤخر ہے یعنی اتصالِ موت کے ساتھ تو وہ چیز یعنی اتصالِ موت اسی مرض سے ثابت ہوتا ہے، برخلاف وصفِ نماء کے کہ وہ نصاب سے ثابت نہیں ہوتا، پس جب اتصالِ موت اسی مرض سے ثابت ہوا تو گویا مرض الموت کا حکم امرِ آخر تک مؤخر نہ ہوا، برخلاف نصاب کے کہ اس کا حکم امرِ آخر یعنی وصف نما تک مؤخر ہے، لہٰذا مرض الموت کی علت کے ساتھ مشابہت نصاب کے مقابلہ میں زیادہ قوی ہے۔

وکذلک شراء القریب :- نصاب کی طرح شراء قریب عتق کے لئے علت مشابہ بالسبب ہے، عتق کی علت تو اس لئے ہے کہ شراء علت ہے ملک کی اور ملکِ قریب علت ہے آزادی کی، کیونکہ حضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا ارشاد ہے "جو قریبی رشتہ دار کا مالک ہوا تو وہ اس پر آزاد ہے" تو عتق شراء کی طرف منسوب ہوگا ملک کے واسطہ سے اور

شراء عتق کی علت ہوگا ملک کے واسطہ سے، اور علت یعنی شراء اور حکم یعنی عتق کے درمیان چونکہ ملک کا واسطہ ہے، اور شراء کی وجہ سے عتق اس ملک پر موقوف ہے، اس لئے شراء علت محض نہ ہوگی بلکہ علت مشابہ بالسبب ہوگی، جیسے رمی (تیر پھینکنا) قتل کی علت ہے، لیکن علت کے مشابہ ہے، کیونکہ رمی کی وجہ سے قتل مرمی الیہ تک پہنچنے اور اس میں گھسنے پر موقوف ہے، اسی لئے قصاص محض رمی سے واجب نہیں ہوتا، تو رمی اور قتل کے درمیان واسطہ ہے تو رمی قتل کی علت تو ہوگی مگر مشابہ بالسبب ہوگی، لیکن رمی اور قتل کے درمیان کا واسطہ رمی ہی سے وجود میں آیا ہے، اس لئے رمی کا علت ہونا نصاب کے مقابلہ میں زیادہ قوی ہوگا۔

وَاِذَا تَعَلَّقَ الْحُكْمُ بِوَصْفَيْنِ مُؤَثِّرَيْنِ كَانَ اٰخِرُهُمَا وُجُوْدًا عِلَّةً حُكْمًا لِاَنَّ الْحُكْمَ يُضَافُ اِلَيْهِ لِرُجْحَانِهٖ عَلَى الْاَوَّلِ بِالْوُجُوْدِ عِنْدَهٗ وَمَعْنًى لِاَنَّهٗ مُؤَثِّرٌ فِيْهِ وَلِلْاَوَّلِ شُبْهَةُ الْعِلَلِ حَتّٰى قُلْنَا اِنَّ حُرْمَةَ النَّسَاءِ تَثْبُتُ بِاَحَدِ وَصْفَيْ عِلَّةِ الرِّبٰو لِاَنَّ فِى الرِّبٰو النَّسِيْئَةِ شُبْهَةَ الْفَضْلِ فَيَثْبُتُ بِشُبْهَةِ الْعِلَّةِ وَالسَّفَرُ عِلَّةٌ لِلرُّخْصَةِ اِسْمًا وَحُكْمًا لَا مَعْنًى فَاِنَّ الْمُؤَثِّرَ هِيَ الْمُشَقَّةُ لٰكِنَّ السَّبَبَ اُقِيْمَ مَقَامَهَا تَيْسِيْرًا وَاِقَامَةُ الشَّيْءِ مَقَامَ غَيْرِهٖ نَوْعَانِ اَحَدُهُمَا اِقَامَةُ السَّبَبِ الدَّاعِيْ مَقَامَ الْمَدْعُوِّ كَمَا فِي السَّفَرِ وَالْمَرَضِ وَالثَّانِيْ اِقَامَةُ الدَّلِيْلِ مَقَامَ الْمَدْلُوْلِ كَمَا فِى الْخَبَرِ عَنِ الْمَحَبَّةِ اُقِيْمَ مَقَامَ الْمَحَبَّةِ فِيْ قَوْلِهٖ اِنْ اَحْبَبْتَنِيْ فَاَنْتِ طَالِقٌ وَكَمَا فِى الطُّهْرِ اُقِيْمَ مَقَامَ الْحَاجَةِ فِيْ اِبَاحَةِ الطَّلَاقِ۔

ترجمہ:۔ اور جب حکم دو مؤثر وصفوں کے ساتھ متعلق ہو، تو ان میں سے جو وجود کے اعتبار سے مؤخر ہو، وہ علت ہوگا حکماً، اس لئے کہ حکم اسی کی جانب مضاف ہوگا، آخر کے راجح ہونے کی وجہ سے اول پر آخر کے پاس حکم پائے جانے کی وجہ سے، اور معنیً علت ہوگا اس لئے کہ وہ آخر اس میں مؤثر ہے، اور اول کے لئے علل کے ساتھ مشابہت ہے، یہانتک کہ ہم نے کہا کہ ادھار کی حرمت علت ربو کے دو وصفوں میں سے ایک سے ثابت ہوجائے گی، اس لئے کہ ادھار بیع کے ربو میں فضل وزیادتی کا شبہ ہے، تو یہ شبہ شبہۃ العلت سے ثابت ہوجائے گا۔

اور سفر رخصت کی علت ہے اسماً اور حکماً نہ کہ معنیً، اس لئے کہ رخصت میں مؤثر مشقت ہے، لیکن سبب کو اس کے قائم مقام کردیا گیا آسانی کے لئے، اور شئی کا اپنے غیر کے قائم مقام ہونا دو قسم پر ہے، ان میں سے ایک سبب داعی کو مدعو کے قائم مقام کرنا ہے، جیسے سفر میں اور مرض میں، اور دوسرا دلیل کو مدلول کے قائم مقام کرنا ہے، جیسے محبت کی خبر

دینے میں کہ محبت کی خبر کو محبت کے قائم مقام کر دیا گیا ہے شوہر کے قول "ان احببتنی فانتِ طالق" میں، اور جیسے طہر میں کہ اس کو اباحتِ طلاق میں حاجت کے قائم مقام کر دیا گیا ہے۔

تشریح:۔ مصنف علیہ الرحمۃ ایک اصول کلی بتلا رہے ہیں کہ جب حکم دو مؤثر وصفوں کے ساتھ متعلق ہو تو ان دو وصفوں میں سے جو وجود میں مؤخر ہوگا تو وہ معنیً اور حکماً علت ہوگا اسماً علت نہ ہوگا، اور وصفِ اول صرف معنیً علت ہوگا، یعنی وہ بھی ایک گونہ علت کے مشابہ ہوگا، وصفِ مؤخر حکماً اس لئے علت ہوگا کہ حکم وصفِ ثانی کی طرف ہی منسوب ہوگا اور اس وصفِ ثانی کے موجود ہونے پر ہی حکم موجود ہوگا، اور معنیً اس لئے علت ہوگا کہ وصفِ مؤخر حکم میں مؤثر ہے، اور وصفِ اول بھی حکم میں مؤثر ہے کیونکہ وہ بھی معنیً علت ہے، نیز علت کے دو رکنوں میں سے ایک رکن ہے، لہٰذا وصفِ اول مشابہ بالعلۃ ہوگا، سببِ محض نہ ہوگا، کیونکہ اگر وصفِ اول کو حکم میں غیر مؤثر قرار دینگے تو صرف وصفِ مؤخر کا علت ہونا لازم آئے گا حالانکہ دونوں وصفوں کا مجموعہ علت ہے۔

جیسے قرابت اور ملک دونوں کا مجموعہ عتق کی علت ہے، تو ان دونوں میں سے جو آخر میں ہوگا وہ حکم میں مؤثر ہوگا، اگر ملک بعد میں پائی گئی جیسے ایک شخص نے اپنے قریبی محرم غلام کو خریدا تو ملک وجوداً مؤخر ہے، لہٰذا یہ معنی اور حکماً علت بنے گی، حکماً تو اس لئے کہ ملک کے بعد فوراً عتق ثابت ہو جائے گا، اور معنیً اس لئے علت ہے کہ ملک عتق میں مؤثر ہے، اور اسماً اس لئے علت نہ بنے گی کہ ملک کو عتق کے لئے وضع نہیں کیا گیا ہے، بلکہ قرابت اور ملک دونوں کا مجموعہ عتق کے لیے موضوع ہے، اور وصفِ اول قرابت صرف معنیً علت ہوگی، کیوں کہ قرابت بھی عتق میں مؤثر ہے، البتہ یہ حکماً اور اسماً علت نہ ہوگی کیونکہ قرابت کے بعد بدون ملک کے عتق کا ثبوت نہیں ہوتا، اور نہ قرابت عتق کے لئے موضوع ہے، بلکہ قرابت اور ملک دونوں کا مجموعہ عتق کے لئے موضوع ہے، ـــ اور اگر اس کے برعکس یعنی قرابت مؤخر ہے جیسے کسی نے مجہول النسب غلام کو خریدا پھر ایک ماہ بعد غلام نے دعوی کیا کہ مشتری میرا حقیقی بھائی ہے، اور ثبوت بھی ہو گیا، تو یہاں قرابت وصفِ مؤخر ہے، لہٰذا یہ معنیً اور حکماً علت ہوگی، اسماً نہ ہوگی اور وصفِ اول ملک صرف معنیً علت ہوگی، ـــ بہر حال جب دو وصفوں کا مجموعہ کسی حکم کی علت ہو، اور ان میں سے ایک پہلے پایا جائے، دوسرا بعد میں تو وصفِ مؤخر معنیً اور حکماً علت ہوگا اور وصفِ اول معنیً علت ہوگا، اور اگر دونوں ایک ساتھ ہوں تو دونوں معنیً، حکماً اور اسماً علت ہوں گے، یعنی علتِ کاملہ ہوں گے، اور جب اجتماعی طریقہ پر یہ دونوں مؤثر ہیں تو انفرادی طریقہ پر بھی ان کو مؤثر مانا جائے گا، اگر چہ تاثیر کی نوعیت الگ ہوگی، یعنی دونوں وصفوں کے الگ الگ ہونے کی صورت میں اگر چہ ان میں کوئی وصف علتِ حقیقیہ نہ ہوگا مگر پھر بھی مشابہ بالعلۃ تو ہر وصف رہے گا، ان کو سبب نہیں کہیں گے، علت ہی کہیں گے ـــ جیسے ربو کی علت ہمارے نزدیک قدر اور جنس کا مجموعہ ہے، اگر یہ دونوں وصف ہوں

تو ربا الفضل اور ربا النسیۂ یعنی کمی زیادتی اور ادھار دونوں حرام ہیں، لہٰذا ایک صاع جو کو دو صاع جو کے بدلہ میں بیچنا حرام ہے، کیوں کہ کم بیشی ہے، یہ حرام ہے اور ادھار بھی حرام ہے، کیونکہ قدر اور جنس دونوں کا مجموعہ علتِ کاملہ ہے، اور اگر دو وصفوں میں سے ایک وصف پایا جائے یعنی صرف قدر ہو یا صرف جنس ہو تو ربا الفضل (کمی بیشی) حرام نہ ہوگی مگر ربا النسیۂ (ادھار) حرام ہوگا اگرچہ برابر سرابر ہو، کیونکہ ادھار میں حقیقۃً اگرچہ ربوا اور فضل نہیں ہے، لیکن شبہۃ الفضل موجود ہے اس طرح کہ نقد اور ادھار سے ثمن میں تفاوت ہوتا ہے، پس جب ربا النسیہ میں شبہۃ الفضل اور شبۃ الربا موجود ہے تو اس کو حرام کرنے کے لئے دونوں وصفوں کا مجموعہ یعنی علتِ کاملہ کی ضرورت نہیں بلکہ ایک وصف سے بھی حرمت ثابت ہو جائے گی، کیونکہ دو وصفوں میں سے ہر ایک مشابہ بالعلۃ ہے جس کو شبۃ العلت کہا گیا، پس ربا الفضل جو حقیقی ربا ہے اور قوی درجہ کا ربا ہے اس کو ثابت کرنے کے لئے تو قدر و جنس دونوں کا مجموعہ ضروری ہے اور ربا النسیہ جو شبۃ الربا اور ضعیف درجہ کا ربا ہے وہ شبہۃ العلت یعنی ایک وصف سے بھی ثابت ہو جائے گا۔

والسفر علة للرخصة:- سفر رخصت کے لئے اسماً اور حکماً علت ہے معنیً علت نہیں ہے اسماً تو اس لئے ہے کہ رخصت کی سفر کی طرف نسبت ہوتی ہے، جیسے کہا جاتا ہے القصر رخصة السفر، اور حکماً اس لئے علۃ ہے کہ نفسِ سفر سے رخصت کا ثبوت ہو جاتا ہے، اور معنیً اس لئے علت نہیں ہے کہ اصل رخصت سفر کی وجہ سے نہیں ہے، بلکہ مشقت کی وجہ سے ہے مگر مشقت کا اندازہ مشکل تھا، اس لئے سفر کو مشقت کے قائم مقام کر دیا، کیونکہ سفر عام طور پر مشقت کا سبب ہوتا ہے۔

واقامة الشی مقام غیره:- مصنف علیہ الرحمۃ کہتے ہیں ایک شی کو اس کے غیر کے قائم مقام کرنا دو طرح سے ہوتا ہے، ایک تو یہ کہ سببِ داعی کو مدعو کے قائم مقام کرنا، جیسے سفر مشقت کا سببِ داعی ہے، تو اس کو مشقت کے قائم مقام کر دیا، یعنی سبب کو مسبب کا درجہ دیدیا، اسی طرح مرض یہ ازدیادِ مرض اور ہلاکت کا سبب داعی ہے، یعنی مرض کی وجہ سے بیماری بڑھنے اور ہلاک ہونے کا اندیشہ ہے، مگر باطنی امر ہے، مرض سے ہلاکت ہو بھی سکتی ہے، اور نہیں بھی ہو سکتی تو اس کا اعتبار ساقط کر کے مرض کو ازدیاد اور ہلاکت کے قائم مقام کر دیا، اور مرض کو رخصت کی علت قرار دیا۔

دوسرے یہ کہ دلیل کو مدلول کے قائم مقام کرنا، جیسے شوہر نے بیوی سے کہا ان احببتنی فانت طالق، اگر تو مجھ سے محبت کرے گی تو تجھے طلاق، بیوی نے کہا انا احبک میں تجھ سے محبت کرتی ہوں، تو طلاق واقع ہو جائے گی، حالانکہ عورت کی بات محض خبر اور محبت کی دلیل ہے، کیونکہ حقیقی محبت تو دل میں ہوتی ہے، اس کا پتہ لگانا مشکل ہے، تو اس کا قول جو دلیل محبت ہے اس کو مدلول یعنی محبت کے قائم مقام کر دیا۔

دوسری مثال جیسے طلاق دینا حرام ہے، مگر شدید حاجت کے وقت مباح ہے، اب حاجت ایک امرِ باطن ہے، تو اس کی جگہ دلیلِ حاجت کو قائم مقام کر دیا، تفصیل اس کی یہ ہے کہ ہر جدید طہر میں انسان کی طبیعت جماع پر آمادہ ہوتی ہے، یہ انسانی فطرت ہے، لیکن جدید طہر میں وہ بجائے جماع کے طلاق کا ارادہ کر رہا ہے یہ دلیل ہے کہ اس کو طلاق کی سخت حاجت ہے، ورنہ وہ طلاق پر آمادہ نہ ہوتا، لہٰذا طہر جدید میں طلاق کو حاجت کے قائم مقام کر دیا، اور کہا کہ طہر جدید میں طلاق مباح ہے، تو طہر جدید میں طلاق دینا یہ دلیل ہے اس کو مدلول یعنی حاجت کے قائم مقام کر دیا۔

وَاَمَّا الشَّرْطُ فَهُوَفِی الشَّرِیْعَةِ عِبَارَةٌ عَمَّا یُضَافُ اِلَیْهِ الْحُکْمُ وُجُوْدًا عِنْدَهٗ لَا وُجُوْبًا بِهٖ فَالطَّلَاقُ الْمُعَلَّقُ بِدُخُوْلِ الدَّارِ یُوْجَدُ بِقَوْلِهٖ اَنْتِ طَالِقٌ عِنْدَ دُخُوْلِ الدَّارِ لَا بِهٖ وَقَدْ یُقَامُ الشَّرْطُ مَقَامَ الْعِلَّةِ کَحَفْرِ الْبِیْرِ فِی الطَّرِیْقِ هُوَ شَرْطٌ فِی الْحَقِیْقَةِ لِاَنَّ الثِّقْلَ عِلَّةُ السُّقُوْطِ وَالْمَشْیُ سَبَبٌ مَحْضٌ لٰکِنَّ الْاَرْضَ کَانَتْ مُمْسِکَةً مَانِعَةً عَمَلَ الثِّقْلِ فَصَارَ الْحَفْرُ اِزَالَةً لِلْمَانِعِ فَثَبَتَ اَنَّهٗ شَرْطٌ وَلٰکِنَّ الْعِلَّةَ لَیْسَتْ بِصَالِحَةٍ لِلْحُکْمِ لِاَنَّ الثِّقْلَ اَمْرٌ طَبْعِیٌّ لَا تَعَدِّیَ فِیْهِ وَالْمَشْیُ مُبَاحٌ بِلَاشُبْهَةٍ فَلَمْ یَصْلَحْ اَنْ یُجْعَلَ عِلَّةً بِوَاسِطَةِ الثِّقْلِ وَاِذَا لَمْ یُعَارِضِ الشَّرْطَ مَا هُوَ عِلَّةٌ وَلِلشَّرْطِ شُبْهَةٌ بِالْعِلَلِ لِمَا یَتَعَلَّقُ بِهٖ مِنَ الْوُجُوْدِ اُقِیْمَ مَقَامَ الْعِلَّةِ فِیْ ضَمَانِ النَّفْسِ وَالْاَمْوَالِ جَمِیْعًا۔

ترجمہ:۔ اور بہرحال شرط پس وہ شریعت میں نام ہے اس چیز کا جس کی طرف حکم منسوب کیا جاتا ہے وجود کے اعتبار سے اس چیز کے پائے جانے کے وقت نہ کہ اس کی وجہ سے وجوب کے اعتبار سے، پس وہ طلاق جو دخولِ دار پر معلق ہے وہ پائی جائے گی، شوہر کے قول انت طالق سے، دخولِ دار کے وقت نہ کہ دخولِ دار کی وجہ سے۔

اور کبھی شرط کو علت کے قائم مقام کیا جاتا ہے جیسے راستہ میں کنواں کھودنا، اور یہ حقیقت میں شرط ہے، اس لئے کہ ثقل سقوط کی علت ہے، اور چلنا سببِ محض ہے، لیکن زمین رکاوٹ ہے جو ثقل کے عمل کو روکتی ہے، پس کھودنا مانع کو زائل کرنا ہوا، تو ثابت ہوگیا کہ کھودنا شرط ہے، لیکن علت حکم کی صلاحیت نہیں رکھتی ہے، اس لئے کہ ثقل امرِ طبعی ہے جس میں کوئی تعدی نہیں ہے، اور چلنا بلا شبہ مباح ہے، پس چلنا ثقل کے واسطے سے علت بننے کی صلاحیت نہیں رکھے گا، پس جب شرط کے معارض نہیں ہوئی وہ چیز جو علت ہے، اور شرط کو علل کے ساتھ مشابہت ہے اس وجود کی وجہ سے جو شرط کے ساتھ متعلق ہے، تو شرط کو علت کے قائم مقام کر دیا گیا جان اور مال دونوں کے ضمان میں۔

تشریح:۔ متعلقاتِ احکام کی تیسری قسم شرط ہے، شرط کے لغوی معنی ہے علامت، اور اصطلاحِ شریعت میں شرط اس چیز کو کہتے ہیں جس کی طرف وجودِ حکم منسوب ہو، وجوب حکم منسوب نہ ہو، یعنی شرط کے پائے جانے کے وقت حکم موجود ہو اور حکم کا، وجوب شرط سے نہ ہو، وجود کی قید سے سبب اور علامت خارج ہو گئے، اور وجوب کی نفی سے علت خارج ہو گئی، جیسے کسی نے طلاق معلق دی، ان دخلت الدار فانت طالق کہہ کر تو دخولِ دار کے وجود سے طلاق موجود ہو گی، لیکن اس کا وجوب وثبوت ''انتِ طالق'' سے ہو گا، دخولِ دار سے نہ ہو گا کیونکہ یہ تو شرطِ محض ہے، یہ شرط کی پہلی قسم ہے۔

اور شرط کی دوسری قسم یہ ہے کہ شرط علت کے حکم میں اور اس کے قائم مقام ہوتی ہے، جیسے راستہ میں کنواں کھودنا، یہ اس میں گرنے کی شرط ہے، اور وہاں تک چل کر جانا سببِ محض ہے، اور گرنے والے کے بدن کا ثقل (بھاری پن) اس میں گرنے کی علت ہے، لیکن زمین کنواں کھودنے سے پہلے مانع اور ثقل کے عمل کو روکنے والی تھی، پس کنواں کھودنا اس مانع کو زائل کرنا ہوا، اور مانع کا زائل کرنا شرط کہلاتا ہے، تو ثابت ہو گیا کہ کھودنا شرط ہے، تو اس جگہ شرط، علت اور سبب سب جمع ہو گئے، اور یہ قاعدہ ہے کہ جب شرط کے ساتھ علت یا سبب ہو اور علت صالح للحکم ہو تو علت کو ترجیح دیجاتی ہے، اور شرط اور سبب دونوں کو ترک کر دیا جاتا ہے، مگر یہاں علت حکم کی صلاحیت نہیں رکھتی کیوں کہ گرنے والے کا ثقل امرِ طبعی ہے، اللہ تعالیٰ نے اس کو اسی طرح پیدا کیا ہے، اور اس میں کوئی تعدی نہیں ہے، لہٰذا حکم علت کی طرف منسوب نہیں کیا جائے گا، اور اس کا کنویں تک چل کر جانا جو سبب ہے اس کی طرف بھی حکم منسوب نہیں کیا جا سکتا، اس لئے کہ چلنا ایک مباح امر ہے، لہٰذا چلنے پر بھی ضمانِ دیت نہ ہو گا، اب لامحالہ گر کر مرنے کا حکم شرط کی طرف ہی منسوب ہو گا، مگر چونکہ یہ شرط ہے اور شرط میں حقیقۃً ضمان نہیں ہوا کرتا تو ہم نے اس کے اندر دونوں پہلوؤں کی رعایت کی اور کہا کہ اگر اپنی ذاتی زمین میں کنواں کھودا ہے تو شرط ہونے کا لحاظ کرتے ہوئے ضمان واجب نہ ہو گا، یا گرنے والا جان بوجھ کر گرا ہو تب بھی ضمان واجب نہ ہو گا، اور اگر غیر مملوکہ زمین میں کنواں کھودا ہے تو شرط کو علت کے قائم مقام کر کے ضمان واجب کریں گے، کیونکہ شرط علت کے معارض نہیں ہے اس طرح کہ علت صالح للحکم نہیں ہے اور شرط صالح للحکم ہے اور شرط کو علت کے ساتھ مشابہت بھی ہے، کیونکہ شرط کے ساتھ وجود متعلق ہے، جیسے علت کے ساتھ وجود متعلق ہوتا ہے، لہٰذا شرط کو علت کے قائم مقام کر کے یہ حکم لگا دیا کہ کنواں کھودنے والے پر جان و مال کا ضمان واجب ہو گا۔

مگر یہ بات ذہن میں رہے کہ مرتکبِ شرط پر صرف ضمانِ محل واجب ہو گا یعنی دیت واجب ہو گی، مباشرتِ قتل کا ضمان یعنی کفارہ واجب نہ ہو گا اور نہ وہ میراث سے محروم ہو گا جب کہ کنویں میں گر کر مرنے والا اس کا مورث ہو، کیونکہ

کنواں کھودنے والا مباشر قتل نہیں ہے۔

وَاَمَّا اِذَا کَانَتِ الْعِلَّةُ صَالِحَةً لَمْ یَکُنِ الشَّرْطُ فِیْ حُکْمِ الْعِلَّةِ وَلِهٰذَا قُلْنَا اِنَّ شُهُوْدَ الشَّرْطِ وَالْیَمِیْنِ اِذَا رَجَعُوْا جَمِیْعًا بَعْدَ الْحُکْمِ اِنَّ الضَّمَانَ عَلٰی شُهُوْدِ الْیَمِیْنِ لِاَنَّهُمْ شُهُوْدُ الْعِلَّةِ وَکَذٰلِکَ الْعِلَّةُ وَالسَّبَبُ اِذَا اجْتَمَعَا سَقَطَ حُکْمُ السَّبَبِ کَشُهُوْدِ التَّخْیِیْرِ وَالْاِخْتِیَارِ اِذَا اجْتَمَعُوْا فِی الطَّلَاقِ وَالْعَتَاقِ ثُمَّ رَجَعُوْا بَعْدَ الْحُکْمِ اِنَّ الضَّمَانَ عَلٰی شُهُوْدِ الْاِخْتِیَارِ لِاَنَّهٗ هُوَ الْعِلَّةُ وَالتَّخْیِیْرُ سَبَبٌ وَعَلٰی هٰذَا قُلْنَا اِذَا اخْتَلَفَ الْوَلِیُّ وَالْحَافِرُ فَقَالَ الْحَافِرُ اِنَّهٗ اَسْقَطَ نَفْسَهٗ کَانَ الْقَوْلُ قَوْلَهٗ اِسْتِحْسَانًا لِاَنَّهٗ یَتَمَسَّکُ بِمَا هُوَ الْاَصْلُ وَهُوَ صَلَاحِیَةُ الْعِلَّةِ لِلْحُکْمِ وَیُنْکِرُ خِلَافَةَ الشَّرْطِ بِخِلَافِ مَا اِذَا ادَّعَی الْجَارِحُ الْمَوْتَ بِسَبَبٍ اٰخَرَ لَا یُصَدَّقُ لِاَنَّهٗ صَاحِبُ عِلَّةٍ۔

ترجمہ:۔ اور بہر حال جب علت صالح للحکم ہو تو شرط علت کے حکم میں نہ ہوگی، اور اسی وجہ سے ہم نے کہا کہ جب شرط اور یمین کے گواہوں نے رجوع کر لیا قاضی کے فیصلہ کے بعد، تو ضمان یمین کے گواہوں پر ہوگا، (یعنی نصف مہر کا ضمان) اس لئے کہ یہی علت کے گواہ ہیں، اور اسی طرح علت اور سبب جب دونوں جمع ہو جائیں تو سبب کا حکم ساقط ہو جائے گا، جیسے تخییر اور اختیار کے گواہ جب طلاق اور عتاق میں جمع ہو جائیں، پھر حکم کے بعد رجوع کر لیں، تو ضمان اختیار کے گواہوں پر ہوگا، اس لئے کہ اختیار علت ہے اور تخییر سبب ہے، اور اسی بنیاد پر ہم نے کہا کہ جب ولی اور حافر نے اختلاف کیا، پس حافر نے کہا کہ اس نے اپنے آپ کو خود گرایا ہے، تو حافر کا قول معتبر ہوگا استحسانًا، اس لئے کہ حافر اس چیز سے استدلال کر رہا ہے جو اصل ہے، اور اصل علت کا حکم کی صلاحیت رکھنا ہے، اور شرط کے خلیفہ ہونے کا انکار کر رہا ہے، برخلاف اس کے کہ جب جارح کسی دوسرے سبب سے موت کا دعوی کرے، تو جارح کی تصدیق نہیں کی جائے گی، اس لئے کہ جارح صاحب علت ہے۔

تشریح:۔ جب شرط اور علت جمع ہوں اور علت حکم کی صلاحیت رکھتی ہے تو شرط علت کے حکم میں نہ ہوگی، بلکہ حکم علت کی طرف ہی منسوب ہوگا، جیسے قاضی کے سامنے گواہوں نے گواہی دی کہ خالد نے اپنی بیوی کو اس طرح طلاق دی ہے ”ان دخلت الدار فانت طالق“ تو یہ شہودِ یمین ہوئے، کیونکہ تعلیق یمین بغیر اللہ ہے، پھر دو گواہوں نے شرط کے پائے جانے کی گواہی دی کہ خالد کی بیوی گھر میں داخل ہوئی، تو یہ شہود شرط کہلائیں گے، اب قاضی نے طلاق

کا فیصلہ کر کے خالد پر مہر واجب کر دی، پھر قاضی کے فیصلہ کے بعد شہودِ یمین اور شہودِ شرط دونوں نے گواہی سے رجوع کر لیا کہ ہم نے تو جھوٹی گواہی دی تھی، تو شہودِ یمین بمنزلہ علت کے ہیں، کیونکہ یمین ہی وقوعِ طلاق اور لزومِ مہر کی علت ہے، لہٰذا ضمان شہودِ یمین پر ہوگا۔

وکذلک العلة والسبب :- اسی طرح جب علت اور سبب جمع ہو جائیں اور علت صالح للحکم ہو تو سبب ساقط ہو جائے گا جیسے شہودِ تخییر اور شہودِ اختیار مثلاً دو گواہوں نے گواہی دی کہ خالد نے اپنی بیوی سے یوں کہا ہے "اختاری نفسک"، یہ شہودِ تخییر ہیں، یہ طلاق کا سبب ہے، پھر دوسرے دو گواہوں نے گواہی دی کہ خالد کی بیوی نے اسی مجلس میں اس کے جواب میں کہا ہے "اخترت نفسی" یہ شہودِ اختیار ہیں، یہ طلاق کی علت ہے، تو قاضی نے طلاق کا فیصلہ کر کے مہر واجب کر دی، پھر شہودِ تخییر اور شہودِ اختیار دونوں نے گواہی سے رجوع کر لیا، تو ضمان علت پر یعنی شہود اختیار پر لازم ہوگا، کیونکہ علت ضمان کے حکم کی صلاحیت رکھتی ہے، لہٰذا سبب متروک ہوگا یعنی شہود تخییر پر ضمان نہ آئے گا۔

یہی صورت حال عتاق میں ہے، جیسے دو گواہوں نے کہا کہ زید نے اپنے غلام کو اختیار دیا ہے، اور یوں کہا ہے انت حران شئت، یہ شہودِ تخییر ہیں، پھر دوسرے دو گواہوں نے کہا کہ غلام نے اسی مجلس میں کہا ہے "قد شئت" قاضی نے غلام کی آزادی کا فیصلہ کر دیا پھر گواہوں نے رجوع کر لیا، تو غلام کی قیمت کا ضمان علت یعنی شہود اختیار پر لازم ہوگا۔

وعلی ھذا قلنا:- اسی اصول پر کہ علت جب صالح للحکم ہو تو شرط اور سبب ساقط ہو جاتے ہیں اور حکم علت کی طرف منسوب ہوتا ہے، ہم نے کہا کہ اگر کنویں میں گر کر مرنے والے کے ولی اور حافر کے درمیان اختلاف ہو گیا حافر کہتا ہے کہ جان بوجھ کر گر کر مرا ہے، اور ولی کہتا ہے بلا قصد گرا ہے، تو حافر کا قول معتبر ہوگا استحساناً، اس لئے کہ حافر اصل سے استدلال کر رہا ہے، اور اصل یہی ہے کہ علت کی طرف حکم منسوب ہو، اور حافر شرط کے علت کا خلیفہ ہونے کا انکار کر رہا ہے، اور ولی خلاف اصل سے تمسک کر رہا ہے، کیونکہ وہ شرط کو علت کا خلیفہ قرار دے رہا ہے یعنی اس کے کنواں کھودنے کو جو شرط ہے علت کے قائم مقام کر رہا ہے، جو خلافِ اصل ہے، کیونکہ اصل تو یہی ہے کہ حکم علت کی طرف منسوب ہو، لہٰذا استحساناً (خلاف قیاس) حافر کا قول معتبر ہوگا، مگر قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ ولی کا قول معتبر ہو، کیونکہ اس کا قول ظاہر حال کے موافق ہے، کیونکہ عام طور پر جان بوجھ کر کوئی اپنے آپ کو نہیں گراتا ہے، لہٰذا یہ بغیر قصد گرا ہے، اور بغیر قصد گرنا یہ ایسی علت ہے جو ضمان کے حکم کی صلاحیت نہیں رکھتی، لہٰذا ضمان کا حکم شرط پر ہوگا، شرط کو علت کے قائم مقام بنا کر، اس کے برخلاف اگر زخم لگانے والے اور مجروح کے ولی کے درمیان اختلاف ہو جائے،

جارح کہتا ہے میرے زخم کے علاوہ سبب سے مرا ہے، اور ولی کہتا ہے تیرے زخم سے مرا ہے تو جارح کا قول معتبر نہ ہوگا، کیونکہ جارح سے جو زخم کا صدور ہوا ہے وہ موت کی علت ہے اور وہ صلاحیت رکھتی ہے کہ ضمانِ دیت کا حکم اس کی طرف منسوب کیا جائے، اور جارح اس علت کا انکار کررہا ہے، اور منکرِ علت کا قول معتبر نہیں ہوتا، لہٰذا یہاں ولی کا قول معتبر ہوگا۔

وَعَلٰے هٰذَا قُلْنَا اِذَا حَلَّ قَيْدَ عَبْدٍ حَتّٰى اَبِقَ لَمْ يَضْمَنْ لِاَنَّ حَلَّهٗ شَرْطٌ فِى الْحَقِيْقَةِ وَلَهٗ حُكْمُ السَّبَبِ لِمَا اَنَّهٗ سَبَقَ الْاِبَاقَ الَّذِىْ هُوَ عِلَّتُ التَّلَفِ فَالسَّبَبُ مَا يَتَقَدَّمُ وَالشَّرْطُ مَا يَتَاَخَّرُ ثُمَّ هُوَ سَبَبٌ مَحْضٌ لِاَنَّهٗ قَدْ اِعْتَرَضَ عَلَيْهِ مَا هُوَ عِلَّةٌ بِنَفْسِهَا غَيْرُ حَادِثَةٍ بِالشَّرْطِ وَكَانَ هٰذَا كَمَنْ اَرْسَلَ دَابَّةً فِى الطَّرِيْقِ فَجَالَتْ يُمْنَةً وَيُسْرَةً ثُمَّ اَصَابَتْ شَيْئًا لَمْ يَضْمَنْهُ اِلَّا اَنَّ الْمُرْسِلَ صَاحِبُ سَبَبٍ فِى الْاَصْلِ وَهٰذَا صَاحِبُ شَرْطٍ جُعِلَ مُسَبِّبًا قَالَ اَبُوْحَنِيْفَةَ وَاَبُوْ يُوْسُفَ رَحِمَهُمَا اللّٰهُ فِيْمَنْ فَتَحَ بَابَ قَفَصٍ فَطَارَ الطَّيْرُ اَنَّهٗ لَا يَضْمَنُ لِاَنَّ هٰذَا شَرْطٌ جَرٰى مَجْرَى السَّبَبِ لِمَا قُلْنَا وَقَدِ اعْتَرَضَ عَلَيْهِ فِعْلُ الْمُخْتَارِ فَبَقِىَ الْاَوَّلُ سَبَبًا مَحْضًا فَلَمْ يُجْعَلِ التَّلَفُ مُضَافًا اِلَيْهِ بِخِلَافِ السُّقُوْطِ فِى الْبِيْرِ لِاَنَّهٗ لَا اِخْتِيَارَ لَهٗ فِى السُّقُوْطِ حَتّٰى لَوْ اَسْقَطَ نَفْسَهٗ هَدَرَ دَمُهٗ۔

ترجمہ:۔ اور اسی بنیاد پر ہم نے کہا کہ جب کسی شخص نے غلام کی بیڑی کھول دی، یہاںتک کہ غلام بھاگ گیا، تو یہ کھولنے والا ضامن نہ ہوگا، اس لئے کہ اس کا کھولنا حقیقت میں شرط ہے، اور اس کے لئے سبب کا حکم ہے، اس لئے کہ شرط اس اباق سے پہلے ہے جو تلف کی علت ہے، پس سبب وہ ہے جو (علت پر) مقدم ہو اور شرط وہ ہے جو مؤخر ہو، پھر یہ شرط (کھولنا) سبب محض ہے، اس لئے کہ اس پر پیش آتی ہے وہ چیز جو علت ہے، جو بذات خود قائم ہے شرط سے پیدا نہیں ہوئی ہے اور یہ (کھولنا) ایسا ہے جیسے کسی نے راستہ میں چوپایہ چھوڑ دیا پس وہ دائیں بائیں گھوما پھر وہ کسی چیز کو پہنچ گیا (یعنی کسی چیز کو تلف کیا) تو مرسل اس کا ضامن نہ ہوگا مگر یہ کہ مرسل اصل میں صاحب سبب ہے اور یہ صاحب شرط ہے جس کو مسبب قرار دیا گیا ہے۔

امام ابوحنیفہ علیہ الرحمہ اور امام ابو یوسف علیہ الرحمہ نے فرمایا اس شخص کے بارے میں جس نے پنجرے کا دروازہ کھولا پس پرندہ اڑ گیا تو کھولنے والا ضامن نہ ہوگا، اس لئے کہ پنجرہ کھولنا ایسی شرط ہے جو سبب کے قائم مقام ہے اس دلیل

کی وجہ سے جو ہم نے بیان کی، اور اس شرط پر فاعل مختار کا فعل طاری ہوا ہے، پس اول سبب محض باقی رہا، لہٰذا تلف فتح کی طرف منسوب نہ ہوگا، برخلاف کنویں میں گرنے کے کیونکہ گرنے والے کا گرنے میں کوئی اختیار نہیں ہے یہاں تک کہ اگر اس نے اپنے کو خود گرایا ہے تو اس کا خون رائیگاں ہوگا۔

تشریح:۔ اسی اصول پر — کہ علت اگر حکم کو قبول کرنے کی صلاحیت رکھتی ہو تو حکم شرط اور سبب کی طرف منسوب نہ ہوگا — ہم کہتے ہیں کہ کسی شخص نے زید کے غلام کی بیڑی کھول دی اور غلام بھاگ گیا، تو بیڑی کھولنے والے پر غلام کی قیمت کا ضمان نہ آئے گا، اس لئے کہ بیڑی کھولنا تو شرط ہے، یہ بیڑی بھاگنے سے مانع تھی، تو اس نے کھولکر مانع زائل کر دیا، اور مانع کو زائل کرنے کا نام شرط ہے، لیکن بھاگنے کی اصل علت تو فاعلِ مختار یعنی غلام کا فعل ہے، اور یہ علت ایسی ہے جس کی طرف ہلاک ہونے کا حکم منسوب ہوسکتا ہے، لہٰذا غلام کے ضائع ہونے کا حکم شرط یعنی بیڑی کھولنے والے کی طرف منسوب نہ ہوگا۔

لیکن بیڑی کھولنا اگر چہ شرط ہے لیکن اس میں سببیت کے معنی ہے کیونکہ سبب حقیقی علت سے پہلے ہوتا ہے جیسے شرط علت سے مؤخر ہوتی ہے، اور یہاں بیڑی کھولنے میں یہ بات ہے کیونکہ بیڑی کھولنا غلام کے بھاگنے پر مقدم ہے جو بھاگنا تلف کی علت ہے، لیکن یہ شرط سببِ محض ہے، علت کے معنی اس میں نہیں ہے، کیونکہ جس شرط میں علت کے معنی ہوتے ہیں وہ علت اسی شرط سے پیدا ہوتی ہے، حالانکہ یہاں بھاگنا جو علت ہے، اور بیڑی کھولنے پر پیش آیا وہ بذاتِ خود قائم ہے، وہ شرط سے یعنی بیڑی کھولنے سے پیدا نہیں ہوا۔

غرض جب بیڑی کھولنا شرط ہے جو سبب کے معنی میں ہے، نہ کہ علت کے معنی میں، تو حکم کو اس شرط کی طرف منسوب نہیں کیا جائے گا جیسے جب شرط میں علت کے معنی ہو تو حکم اس شرط کی طرف منسوب ہوتا ہے، جیسے کنواں کھودنا جو پہلے گذرا، اس کی مثال بعینہ ایسی ہے جیسے کسی نے راستہ میں چوپایہ چھوڑ دیا، پھر وہ چوپایہ دائیں بائیں گھوم کر کسی چیز کو تلف کرے، تو چھوڑنے والے پر تلف کا ضمان نہ آئے گا، کیونکہ یہاں جانور کو چھوڑنے اور سامان ہلاک کرنے کے درمیان فاعلِ مختار یعنی چوپایہ کا فعل ہے، اسی طرح یہاں بھی ہے، لیکن یہ بات یاد رکھیں کہ اگر جانور کو جس راستہ پر چھوڑا ہے، اگر اس کے علاوہ کوئی راستہ نہ ہو تو مرسل پر تلف کا ضمان آئے گا، اسی طرح اگر جانور دائیں بائیں نہیں گھوما، جس طرف چھوڑا ہے اسی طرف چل کر کوئی چیز تلف کی تو بھی مرسل پر ضمان آئے گا، ان دونوں صورتوں میں مرسل بمنزلہ سائق کے ہوگا اور پہلے پڑھ چکے ہیں کہ سائق پر ضمان آتا ہے۔

پھر ایک سوال پیدا ہوتا ہے کہ بیڑی کھولنا اور جانور کو چھوڑنا دونوں کو آپ نے ایک درجہ میں رکھ دیا حالانکہ بیڑی کھولنا یہ شرط ہے، کیونکہ بیڑی بھاگنے سے مانع تھی تو اس کو کھول کر مانع زائل کر دیا اور ازالۂ مانع کا نام شرط ہے، اور

جانور کو چھوڑنا سببِ محض ہے، شرط نہیں ہے، کیونکہ جانور کو چھوڑنے میں ازالۂ مانع نہیں ہے، کیونکہ جانور مقید نہیں تھا، تو بیڑی کھولنے کو ارسال کے ساتھ کیسے تشبیہ دی؟

الاان المرسل:- سے اس کا جواب دے رہے ہیں کہ یہ تشبیہ صرف عدمِ ضمان میں ہے، یعنی جیسے بیڑی کھولنے والے پر ضمان نہیں ہے، ایسے ہی مرسل پر بھی ضمان نہیں، کیونکہ دونوں میں درمیان میں فاعلِ مختار کا فعل موجود ہے جو علت ہے، اور جب علت صالح للحکم موجود ہے تو حکم سبب اور شرط کی طرف منسوب نہ ہوگا، غرض دونوں اگرچہ الگ الگ ہیں ایک سبب اور ایک شرط ہے مگر عدمِ وجوبِ ضمان میں دونوں برابر ہیں۔

قال ابوحنیفة وابویوسف:- اسی مذکورہ اصول پر اگر کسی نے پرندے کے پنجرہ کا دروازہ کھول دیا جس کی وجہ سے پرندہ اڑ گیا، تو شیخین کے نزدیک دروازہ کھولنے والا پرندے کی قیمت کا ضامن نہ ہوگا، کیونکہ پرندہ کا دروازہ کھولنا شرط ہے اس لیے کہ یہ پرندے اڑنے سے مانع تھا، اور ازالۂ مانع کا نام شرط ہے، مگر یہ شرط علت پر یعنی پرندے کے فعل پر مقدم ہے، لہٰذا اس شرط میں سبب کے معنی ہوں گے، اور اس شرط میں علت کے معنی نہیں ہیں، کیونکہ علت یعنی پرندہ کا اڑنا اس شرط سے یعنی دروازہ کھولنے سے پیدا نہیں ہوا، کیونکہ دروازہ کھولنے سے پرندہ کا اڑنا ضروری نہیں ہے، لہٰذا جب شرط فی معنی السبب ہے نہ کہ فی معنی العلت تو پرندہ کے تلف ہونے کا حکم اس شرط کی طرف منسوب نہ ہوگا یعنی دروازہ کھولنے والا ضامن نہ ہوگا۔

لیکن سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ پھر کنویں میں گرنا بھی فاعلِ مختار کا فعل ہے جو شرط سے یعنی کنواں کھودنے سے پیدا نہیں ہوا، اور کنواں کھودنے میں علت کے معنی بھی نہیں تو کھودنے والے پر ضمان نہ آنا چاہیے۔

اس کا جواب دے رہے ہیں کہ گرنے والا ہے تو فاعلِ مختار مگر گرنے میں اس کا اختیار نہیں ہے، ہاں اگر گرنے میں اس کا اختیار ثابت ہو جائے اور یہ بات ثابت ہو جائے کہ اس نے جان بوجھ کر اپنے آپ کو گرایا ہے تو پھر حافر پر ضمان نہ ہوگا۔

اور امام محمد علیہ الرحمۃ فرماتے ہیں کہ دروازہ کھولنے والے پر ضمان آئے گا، کیونکہ پرندہ کا فعل فاعل مختار کا فعل نہیں ہے بلکہ یہ شرط یعنی دروازہ کھولنے سے پیدا ہوا ہے، لہٰذا یہ شرط فی معنی العلۃ ہوگی تو دروازہ کھولنے والے پر ضمان آئے گا۔

وَاَمَّا الْعَلَامَةُ فَمَا يُعَرِّفُ الْوُجُوْدَ مِنْ غَيْرِ اَنْ يَّتَعَلَّقَ بِهٖ وُجُوْبٌ وَلَا وُجُوْدٌ وَقَدْ يُسَمّٰى الْعَلَامَةُ شَرْطًا وَذٰلِكَ مِثْلُ الْاِحْصَانِ فِيْ بَابِ الزِّنَا فَاِنَّهٗ اِذَا ثَبَتَ كَانَ مُعَرِّفًا لِحُكْمِ الزِّنَا فَاَمَّا اَنْ يُّوْجَدَ الزِّنَا بِصُوْرَتِهٖ وَيَتَوَقَّفُ اِنْعِقَادُهٗ عِلَّةً عَلٰى

وُجُوْدِ الْاِحْصَانِ فَلَاوَلِهٰذَا لَمْ یَضْمَنْ شُهُوْدُ الْاِحْصَانِ اِذَا رَجَعُوْ بِحَالٍ۔

ترجمہ:۔ اور بہر حال علامت پس وہ ہے جو وجود کی پہچان کرائے بغیر اس کے کہ اس کے ساتھ وجود یا وجوب متعلق ہو، اور کبھی علامت کا نام رکھا جاتا ہے شرط، اور وہ جیسے بابِ زنا میں احصان ہے، اس لئے کہ احصان جب ثابت ہوجائے تو وہ حکمِ زنا کا مُعَرِّف ہوگا، پس بہر حال یہ بات کہ زنا اپنی صورت سے پایا جائے اور اس کا علت بن کر منعقد ہونا احصان کے وجود پر موقوف رہے پس ایسا نہیں ہے، اور اسی وجہ سے شہودِ احصان کسی بھی حال میں ضامن نہ ہوں گے جب وہ شہادت سے رجوع کرلیں۔

تشریح:۔ متعلقاتِ احکامِ شرع کی چوتھی قسم علامت ہے، علامت کے لغوی معنی نشان کے ہیں، جیسے سڑک پر کلومیٹر کا بورڈ مقدار مسافت کی علامت ہے، شریعت کی اصطلاح میں علامت اس کو کہتے ہیں جو حکم کے وجود کی پہچان کرائے، لیکن اس کے ساتھ حکم کا وجود یا وجوب متعلق نہ ہو، جیسے تکبیراتِ صلوۃ انتقال کی علامات ہیں، اذان نماز کا وقت داخل ہونے کی علامت ہے۔

اور کبھی علامت کو مجازاً شرط بھی کہہ دیا جاتا ہے جیسے بابِ زنا میں احصان ہے، (احصان کہتے ہیں مسلمان ہونا اور شادی شدہ ہونا) یہ احصان زانی کے مستحقِ رجم ہونے کی علامت ہے، احصان شرط نہیں ہے، کیونکہ پہلے آپ پڑھ چکے ہو کہ شرط علت کے بعد آتی ہے اور یہاں احصان بعد زنا آئے تو اس احصان کی وجہ سے رجم ثابت نہ ہوگا، بلکہ احصان قبل زنا سے رجم ثابت ہوگا، یہ دلیل ہے اس بات کی کہ احصان شرط نہیں ہے، بالفاظ دیگر اگر احصان شرط ہوتا تو زنا کے موجود ہونے کے باوجود اس کا علتِ رجم ہونا احصان پر موقوف رہے گا جب احصان پایا جائے گا تو زنا رجم کی علت بنے گا، حالانکہ ایسا نہیں ہے اس لئے کہ احصان اگر زنا کے بعد پیدا ہوا تو اس سے رجم ثابت نہیں ہوگا، معلوم ہوا کہ احصان شرط نہیں ہے، نیز احصان سبب بھی نہیں ہے، کیونکہ احصان کسی بھی درجہ میں مفضی الی الحکم نہیں ہے، اور علت بھی نہیں ہے کیونکہ اس کی طرف رجم یعنی حکم کا وجوب منسوب نہیں ہے، اب صرف علامت بچا تو احصان علامت ہوگا ـــ اسی اصول کی بنا پر کہ احصان صرف علامت ہے اگر شہودِ احصان اپنی شہادت سے رجوع کرلیں تو دیتِ مرجوم کے ضامن نہ ہوں گے، چاہے وہ تنہا رجوع کریں یا شہودِ زنا کے ساتھ رجوع کریں، مثلاً چار گواہوں نے زنا کی گواہی دی، پھر دوسرے گواہوں نے گواہی دی کہ وہ زانی محصن ہے، پھر اس کو رجم کیا گیا، بعد میں شہودِ احصان نے رجوع کرلیا تو ان پر دیت کا ضمان نہ آئے گا، کیونکہ شہودِ زنا بمنزلہ علت ہیں، اور شہود احصان بمنزلہ علامت ہیں، اور شرط کے اندر تو کسی نہ کسی درجہ میں اس کی اہلیت ہے کہ اس کو علت کا خلیفہ قرار دیا جائے مگر شہودِ احصان تو علامت

ہیں، اس میں اس کی صلاحیت نہیں ہے کہ اس کو علت کا خلیفہ قرار دیا جائے، اور فاعلِ علامت پر ضمان جاری کیا جائے۔

قاضی ابوزید اور بعض متأخرین کا یہی مسلک ہے کہ احصان علامت ہے، اور عام متأخرین احصان کو شرط قرار دیتے ہیں، امام زفر علیہ الرحمۃ بھی اس کو شرط قرار دیتے ہیں، لہٰذا ان کے نزدیک شہودِ احصان پر ضمانِ دیت ہوگا، لیکن ہم جواب دیں گے کہ اول تو یہ شرط نہیں بلکہ علامت ہے، اور علامت کی طرف حکم (رجم) منسوب نہ ہوگا اور اگر احصان کو شرط تسلیم بھی کرلیں تو بھی شہودِ احصان پر ضمانِ دیت نہ آئے گا کیونکہ یہاں رجم کی علت زنا موجود ہے جو صلاحیت رکھتی ہے کہ حکمِ رجم اس کی طرف منسوب کیا جائے، اور جب علت صالح للحکم موجود ہے تو علت کے موجود ہوتے ہوئے شرط کی طرف حکم منسوب نہ ہوگا۔

فَصْلٌ اِخْتَلَفَ النَّاسُ فِی الْعَقْلِ اَهُوَ مِنَ الْعِلَلِ الْمُوْجِبَةِ اَمْ لَا فَقَالَتِ الْمُعْتَزِلَةُ اَلْعَقْلُ عِلَّةٌ مُوْجِبَةٌ لِمَا اِسْتَحْسَنَهٗ مُحَرِّمَةٌ لِمَا اِسْتَقْبَحَهٗ عَلَى الْقَطْعِ وَالْبَتَاتِ فَوْقَ الْعِلَلِ الشَّرْعِيَّةِ فَلَمْ يُجَوِّزُوْا اَنْ يَثْبُتَ بِدَلِيْلِ الشَّرْعِ مَالَا يُدْرِكُهُ الْعَقْلُ اَوْيُقَبِّحُهٗ وَجَعَلُوا الْخِطَابَ مُتَوَجِّهًا بِنَفْسِ الْعَقْلِ وَقَالُوْا الَا عُذْرَ لِمَنْ عَقَلَ صَغِيْرًا كَانَ اَوْكَبِيْرًا فِی الْوَقْفِ عَنِ الطَّلَبِ وَتَرْكِ الْاِيْمَانِ وَاِنْ لَمْ تَبْلُغْهُ الدَّعْوَةُ وَقَالَتِ الْاَشْعَرِيَّةُ لَاعِبْرَةَ بِالْعَقْلِ اَصْلًا دُوْنَ السَّمْعِ وَمَنْ اِعْتَقَدَ الشِّرْكَ وَلَمْ تَبْلُغْهُ الدَّعْوَةُ فَهُوَمَعْذُوْرٌ وَالْقَوْلُ الصَّحِيْحُ فِی الْبَابِ اَنَّ الْعَقْلَ مُعْتَبَرٌ لِاِثْبَاتِ الْاَهْلِيَّةِ وَهُوَ نُوْرٌ فِی بَدَنِ الْاٰدَمِیِّ يُضِیْئُ بِهٖ طَرِيْقٌ يُبْتَدَئُ بِهٖ مِنْ حَيْثُ يَنْتَهِیْ اِلَيْهِ دَرْكُ الْحَوَاسِ فَيَبْدَءُ الْمَطْلُوْبُ لِلْقَلْبِ فَيُدْرِكُهُ الْقَلْبُ بِتَأَمُّلِهٖ بِتَوْفِيْقِ اللّٰهِ تَعَالٰى لَا بِاِيْجَابِهٖ وَهُوَ كَالشَّمْسِ فِی الْمَلَكُوْتِ الظَّاهِرَةِ اِذَا بَزَغَتْ وَبَدَا شُعَاعُهَا وَوَضَحَ الطَّرِيْقُ كَانَتِ الْعَيْنُ مُدْرِكَةً بِشِهَابِهَا وَمَا بِالْعَقْلِ كِفَايَةً۔

ترجمہ:۔ یہ فصل ہے، (عقل کے بیان میں) عقل کے بارے میں لوگوں نے اختلاف کیا ہے کہ وہ عللِ موجبہ میں سے ہے یا نہیں؟ تو معتزلہ نے کہا کہ عقل اس چیز کے لئے جس کو وہ اچھا سمجھے علتِ موجبہ ہے، اور اس چیز کے لئے جس کو وہ قبیح سمجھے علتِ مُحرِّمہ ہے قطعیت کے ساتھ عللِ شرعیہ سے بڑھ کر، پس معتزلہ نے یہ جائز قرار نہیں دیا کہ دلیل شرع سے وہ حکم ثابت ہو جس کا عقل ادراک نہ کرسکے، یا اس کو قبیح سمجھے، اور انہوں نے خطابِ شرع کو نفس عقل کے

ساتھ متوجہ قرار دیا ہے، اور انہوں نے کہا کہ جس کو سمجھ بوجھ حاصل ہوگئی چھوٹا ہو یا بڑا اس کے لئے طلبِ ایمان کی واقفیت سے اور ترکِ ایمان سے کوئی عذر نہیں ہے ،اگر چہ دعوت نہ پہنچی ہو، اور اشعریہ نے کہا کہ بغیر سمع (شریعت) کے عقل کا کوئی اعتبار نہیں ہے، اور جس نے شرک کا اعتقاد کیا اور اس کو دعوت نہیں پہنچی تو وہ معذور ہے۔

اور بابِ عقل میں قولِ صحیح یہ ہے کہ عقل معتبر ہے اہلیت کو ثابت کرنے کے لئے، اور عقل آدمی کے بدن میں ایک نور ہے جس سے وہ راستہ روشن ہوتا ہے جس کی ابتدا اس جگہ سے ہوتی ہے جہاں حواس کا ادراک ختم ہوجاتا ہے، پس قلب کے لئے مطلوب ظاہر ہوجاتا ہے، پھر قلب مطلوب کا ادراک کرلیتا ہے تاملِ عقل کے ذریعہ اللہ تعالیٰ کی توفیق سے نہ کہ عقل کے واجب کرنے سے، اور عقل عالمِ ظاہر میں سورج کے مانند ہے، جب وہ طلوع ہوجائے اور اس کی شعاع ظاہر ہوجائے اور راستہ روشن ہوجائے تو آنکھ سورج کے نور کی وجہ سے ادراک کرنے والی ہوجاتی ہے، اور عقل کافی نہیں ہے۔

تشریح:۔ مصنف علیہ الرحمہ احکامِ مشروعہ اور متعلقاتِ احکامِ شروعہ کو بیان کرنے کے بعد خطاباتِ شرعیہ کا جو مدار ہے یعنی عقل اس کی بحث شروع کررہے ہیں، چنانچہ فرماتے ہیں کہ عقل کے بارے میں لوگوں کا اختلاف ہے کہ آیا عقل علتِ موجبہ ہے یا نہیں ہے؟ اس سلسلہ میں تین مذہب ہیں، ایک میں افراط ہے، ایک مین تفریط ہے اور ایک میں اعتدال ہے۔

(۱) معتزلہ کہتے ہیں کہ عقل جن چیزوں کو اچھا سمجھے جیسے صانع کی معرفت، اس کا شکر ان چیزوں کے لئے عقل قطعی اور حتمی طور پر علتِ موجبہ ہے، اور جن چیزوں کو عقل قبیح سمجھے جیسے صانع سے ناواقف رہنا ان چیزوں کے لئے عقل علتِ مُحرِّمہ ہے، بلکہ ان کے نزدیک عقل کا درجہ شرعی علتوں سے بھی بڑھ کر ہے، کیونکہ شرعی علتیں موجبِ احکام نہیں ہیں، بلکہ علامتیں ہیں، اور عقلی علتیں بذاتِ خود مُوجِب ہیں، اسی لئے معتزلہ ان چیزوں کا انکار کردیتے ہیں جن کا عقل سے ادراک نہ ہوسکے جیسے رؤیتِ باری تعالیٰ، عذابِ قبر، میزان، احوالِ قبر وغیرہ، یا جن چیزوں کو عقل برا سمجھے ،لہٰذا معاصی کو اللہ کی مخلوق نہیں مانتے کیونکہ معاصی کی نسبت اللہ کی طرف کرنے کو عقل قبیح سمجھتی ہے، غرض عقل جن چیزوں کو برا سمجھے یا جن کا ادراک نہ کرسکے، چاہے وہ چیزیں دلائل شرعیہ سے ثابت ہوں، معتزلہ ان کا انکار کرتے ہیں، وہ تمام خطابات کو عقل کی طرف متوجہ کرتے ہیں، یعنی وہ عقل ہی کو معیار قرار دیتے ہیں، اور شریعت کو عقل کے تابع مانتے ہیں، اسی لئے وہ کہتے ہیں کہ اگر کوئی شخص عقل رکھتا ہے تو چاہے وہ چھوٹا بچہ ہو یا بالغ ہو، عقل کے باوجود وہ طلبِ ایمان سے رکا رہے اور کفر پر رہے، تو چاہے اس کو دعوت نہ پہنچی ہو، اس کو معذور نہیں قرار دیا جائے گا، کیونکہ اس کے پاس عقل موجود ہے، چھوٹا بچہ بھی ایمان کا مکلف ہے، اگر عقل رکھتا ہے تو، غرض معتزلہ عقل ہی کو سب کچھ قرار دیتے

ہیں، ان کے مذہب میں افراط ہے۔

(۲) اور اشاعرہ ان کے مقابلہ میں عقل کو بالکل بیکار اور ہدر قرار دیتے ہیں، چنانچہ وہ کہتے ہیں کہ بغیر ورودِ شرع کے عقل کا کوئی اعتبار نہیں ہے، لہٰذا اگر کوئی آدمی کفر وشرک کا عقیدہ رکھے، اور اس کو اسلام کی دعوت نہ پہنچی ہو تو باوجود عقل کے وہ معذور قرار دیا جائے گا، اشاعرہ کے مذہب میں تفریط ہے کہ وہ عقل کو بالکل ہی ہدر قرار دیتے ہیں۔

(۳) افراط وتفریط کے درمیان محققین کا مذہب یہ ہے کہ عقل بذاتِ خود نہ احکام کی مُوْجِب ہے اور نہ مُحَرِّم، بلکہ احکام کی تعیین شریعت کا کام ہے، لہٰذا ان میں ایسے احکام بھی ہوں گے جو عقل کی پرواز سے بالاتر ہوں گے مگر ان کو ماننا پڑے گا کیونکہ شریعت سے ثابت ہیں، اسی لئے فقہاء ایسے احکام کو امر تعبدی کہتے ہیں، اور عقل بالکل بیکار بھی نہیں ہے کیونکہ بغیر عقل کے احکامِ شرع کی تکلیف کا وقوع نہیں ہوتا ہے، بلکہ توجہِ خطاب کا مبنی عقل ہے اس کے بغیر بندہ احکامِ شرع کا اہل نہیں بنتا، یہی مسلک ہے ماتریدیہ محققین احناف کا۔

وهو نور في بدن الادمي:- عقل ہے کیا چیز؟ مصنفؒ فرماتے ہیں کہ عقل انسانی بدن میں اللہ کا عنایت کردہ ایک نور ہے جس سے قلب کو وہ جلا حاصل ہوتا ہے جس میں انسان بتوفیق ایزیدی مطلوب کو حاصل کر لیتا ہے، عقل کا دائرہ کار بہت وسیع ہے، اس کے کام کا آغاز وہاں سے ہوتا ہے جہاں حواس کے کام کا اینڈ ہوتا ہے۔

عالم ظاہر میں عقل کی مثال ایسی ہے جیسے سورج، جب وہ طلوع ہوتا ہے تو عالم کو روشن کر دیتا ہے اور اس کی چمک اور روشنی سے آنکھ مرئیات کو دیکھتی ہے، ورنہ اندھیرے میں یہی آنکھ بیکار ہو جاتی ہے، بہرحال تاملِ عقل کے بعد قلب کو مطلوب حاصل ہو جاتا ہے، بتوفیق الٰہی نہ کہ بطریقِ تولید یعنی عقل اگرچہ ادراک کا آلہ اور اشیاء کے حسن وقبح کی معرفت کا ذریعہ ہے مگر عقل اس سلسلہ میں مستقل نہیں ہے، بلکہ ورودِ شرع کی محتاج ہے، تنہا عقل کافی نہیں ہے۔

وَلِهٰذَا قُلْنَا اِنَّ الصَّبِيَّ غَيْرُ مُكَلَّفٍ بِالْاِيْمَانِ حَتّٰى اِذَا عَقَلَتِ الْمُرَاهِقَةُ وَهِيَ تَحْتَ مُسْلِمٍ بَيْنَ اَبَوَيْنِ مُسْلِمَيْنِ وَلَمْ تَصِفِ الْاِسْلَامَ لَمْ تُجْعَلْ مُرْتَدَّةً وَلَمْ تَبِنْ مِنْ زَوْجِهَا وَلَوْ بَلَغَتْ كَذٰلِكَ لَبَانَتْ مِنْ زَوْجِهَا وَكَذَا نَقُوْلُ فِي الَّذِيْ لَمْ تَبْلُغْهُ الدَّعْوَةُ اِنَّهٗ غَيْرُ مُكَلَّفٍ بِمُجَرَّدِ الْعَقْلِ وَاِنَّهٗ اِذَا لَمْ يَصِفْ اِيْمَانًا وَلَا كُفْرًا وَلَمْ يَعْتَقِدْ عَلٰى شَيْءٍ كَانَ مَعْذُوْرًا وَاِذَا اَعَانَهُ اللّٰهُ بِالتَّجْرِبَةِ وَاَمْهَلَهٗ لِدَرْكِ الْعَوَاقِبِ فَهُوَ لَمْ يَكُنْ مَعْذُوْرًا وَاِنْ لَمْ تَبْلُغْهُ الدَّعْوَةُ عَلٰى نَحْوِ مَا قَالَ اَبُوْ حَنِيْفَةَ فِي السَّفِيْهِ اِذَا بَلَغَ خَمْسًا وَعِشْرِيْنَ سَنَةً لَمْ يُمْنَعْ مَالُهٗ مِنْهُ لِاَنَّهٗ قَدِ اسْتَوْفٰى

مُدَّةَ التَّجْرِبَةِ وَالْاِمْتِحَانِ فَلَابُدَّ مِنْ اَنْ يَزْدَادَ بِهٖ رُشْدًا وَلَيْسَ عَلَى الْحَدِّ فِى هٰذَا الْبَابِ دَلِيْلٌ قَاطِعٌ فَمَنْ جَعَلَ الْعَقْلَ عِلَّةً مُوْجِبَةً يَمْتَنِعُ الشَّرْعُ بِخِلَافِهٖ فَلَا دَلِيْلَ لَهٗ يَعْتَمِدُ عَلَيْهِ وَمَنْ اَلْغَاهُ مِنْ كُلِّ وَجْهٍ فَلَادَلِيْلَ لَهٗ اَيْضًا وَهُوَمَذْهَبُ الشَّافِعِىِّ علیہ الرحمۃ فَاِنَّهٗ قَالَ فِى قَوْمٍ لَمْ تَبْلُغْهُمُ الدَّعْوَةُ اِذَا قُتِلُوْا ضَمِنُوْا فَجَعَلَ كُفْرَهُمْ عَفْوًا وَذٰلِكَ لِاَنَّهٗ لَايَجِدُ فِى الشَّرْعِ اَنَّ الْعَقْلَ غَيْرُ مُعْتَبَرٍ لِلْاَهْلِيَّةِ فَاِنَّمَا يُلْغِيْهِ بِدَلَالَةِ الْعَقْلِ وَالْاِجْتِهَادِ فَيَتَنَاقَضُ مَذْهَبُهٗ وَاِنَّ الْعَقْلَ لَايَنْفَكُّ عَنِ الْهَوٰى فَلَا يَصْلَحُ حُجَّةً بِنَفْسِهٖ بِحَالٍ وَاِذَا ثَبَتَ اَنَّ الْعَقْلَ مِنْ صِفَاتِ الْاَهْلِيَّةِ قُلْنَا اَلْكَلَامُ فِىْ هٰذَا يَنْقَسِمُ عَلٰى قِسْمَيْنِ اَلْاَهْلِيَّةِ وَالْاُمُوْرِ الْمُعْتَرِضَةِ عَلَيْهَا۔

ترجمہ:۔ اوراسی وجہ سے ہم نے کہا کہ بچہ ایمان کا مکلف نہیں ہے، یہانتک کہ جب مراہقہ سمجھدار ہوجائے اور یہ کسی مسلمان کے نکاح میں ہو دو مسلمان والدین کے درمیان، اور وہ اسلام کو بیان نہ کر سکے، تو اس کو مرتدہ نہیں قرار دیا جائے گا، اور وہ اپنے شوہر سے بائنہ نہ ہوگی، اور اگر وہ اسی حال میں بالغہ ہوجائے تو وہ اپنے شوہر سے بائنہ ہوجائے گی ، اور ایسے ہی ہم کہتے ہیں اس شخص کے بارے میں جس کو دعوت نہ پہنچی ہو کہ وہ محض عقل کی وجہ سے مکلف نہیں ہے، اور جب وہ ایمان اور کفر کو بیان نہ کر سکے اور کسی چیز کا معتقد نہ ہو تو وہ معذور ہوگا، اور جب تجربہ کے ذریعہ اللہ نے اس کی مدد کی ، اور عواقب (انجام) کو دریافت کرنے کے لئے اس کو مہلت دی تو وہ معذور نہ ہوگا اگر چہ اس کو دعوت نہ پہنچی ہو، اسی طریقہ کے مثل جو امام ابوحنیفہ علیہ الرحمۃ نے سفیہ کے بارے میں فرمایا ہے کہ جب وہ پچیس سال کا ہوجائے تو اس سے اس کا مال نہیں روکا جائے گا، اس لئے کہ وہ تجربہ اور آزمائش کی مدت کو حاصل کر چکا ہے، تو ضروری ہے کہ اس سے اس کا رشد بڑھ جائے۔

اور اس باب میں (کہ زمان تأمل کے لئے کتنے دن ہوں) کسی معین حد پر کوئی قطعی دلیل نہیں ہے، پس جس نے عقل کو علتِ موجبہ قرار دیا ہے تو وہ عقل کے خلاف ورودِ شرع کو ممنوع قرار دیتا ہے (جیسے معتزلہ)، پس اس کے پاس کوئی قابل اعتماد دلیل نہیں ہے، اور جس نے عقل کو بالکل لغو قرار دیا ہے، اس کے پاس بھی کوئی دلیل نہیں ہے، اور یہی امام شافعی علیہ الرحمۃ کا مذہب ہے، اس لئے کہ امام شافعی علیہ الرحمۃ نے ایسی قوم کے بارے میں فرمایا جس کو دعوت نہیں پہنچی کہ جب وہ قتل کئے گئے تو قاتل ان کے ضامن ہوں گے، تو ان کے کفر کو عفو قرار دیا، اور یہ (دلیل کا نہ ہونا) اس لئے کہ یہ (جو عقل کو لغو قرار دیتا ہے) نہیں پائے گا شریعت میں کوئی دلیل کہ عقل اہلیت کے لئے غیر معتبر ہے، تو وہ عقل کو دلالت

عقل اور اجتہاد کی وجہ سے لغو قرار دیتے ہیں، تو ان کا مذہب متناقض ہو جائے گا، اور بیشک عقل نفسانی خواہشات سے جدا نہیں ہوتی، تو عقل بنفسہ کسی حال میں حجت بننے کی صلاحیت نہیں رکھے گی، اور جب یہ بات ثابت ہوگئی کہ عقل اہلیت کی صفات میں سے ہے، تو ہم کہیں گے کہ کلام بیان اہلیت کے سلسلہ میں منقسم ہے دو قسموں پر، ایک اہلیت اور دوسرے وہ امور جو اہلیت پر عارض ہوتے ہیں۔

تشریح:۔ مصنف علیہ الرحمۃ ماقبل میں بیان کردہ اصول پر کچھ جزئیات پیش فرمارہے ہیں، پہلی تفریع کہ بچہ ایمان کا مکلف نہیں ہے، اس لئے کہ احکامِ شرع خطاب سے ثابت ہوتے ہیں، محض عقل سے ثابت نہیں ہوتے اور بچہ غیر مکلف اور غیر مخاطب ہے، ہاں اگر وہ ایمان لے آیا تو وجود عقل کی وجہ سے اس کا ایمان صحیح اور معتبر ہوگا، اور اشاعرہ صرف ورودِ شرع کا اعتبار کرتے ہیں، اس لئے ان کے نزدیک بچہ کا ایمان معتبر نہیں کیونکہ بچہ ورودِ شرع کا مکلف نہیں ہے، اور معتزلہ چونکہ صرف عقل کو سب کچھ مانتے ہیں اس لئے ان کے نزدیک بچہ عاقل ہو تو اس پر ایمان لانا واجب ہے اگرچہ وہ ورود شرع کا مکلف نہیں ہے۔

دوسری تفریع ایک مراہقہ یعنی قریب البلوغ لڑکی کسی مسلمان کی منکوحہ ہو، اور حکما یہ لڑکی بھی مسلمان ہو یعنی اس کے والدین مسلمان ہوں، لیکن یہ لڑکی اسلام کو بیان نہ کر سکے، اس کو معلوم نہیں کہ اسلام کیا چیز ہے، تو اس کو مرتدہ نہ قرار دیں گے اور وہ اپنے شوہر سے بائنہ نہ ہوگی، لیکن اگر وہ بالغہ ہوگئی اور اب بھی وہ اسلام کو بیان کرنے پر قادر نہیں ہے، تو وہ مرتدہ کہلائے گی، کیونکہ بالغ ہونے کے بعد اس پر اسلام لانا واجب تھا، اور اپنے شوہر سے بائنہ ہو جائے گی، کیونکہ مرتدہ مسلمان کے نکاح میں اختلاف دین کی وجہ سے نہیں رہ سکتی۔

اسی طرح اگر کوئی بالغ لڑکا ہو اور اس کو اسلام کی دعوت نہیں پہنچی تو وہ محض عقل کی وجہ سے ایمان کا مکلف نہ ہوگا، اور اگر بالغ ہونے کے بعد اس کو اتنا موقع نہیں ملا کہ وہ غور وفکر کرکے خالق کو پہنچانتا بلکہ بالغ ہوتے ہی مرگیا تو وہ معذور قرار دیا جائے گا، پس اگر وہ بالغ ہونے کے بعد ایمان اور کفر کو بیان نہ کر سکے اور کسی چیز پر اس کا اعتقاد نہ ہو تو یہ معذور اور غیر معذب ہوگا، لیکن اگر بالغ ہونے کے بعد اتنا زندہ رہا کہ غور وفکر کرکے اسلام قبول کرتا مگر اس نے اسلام قبول نہیں کیا تو اس زمانِ تامل کو دعوت کے قائم مقام کرکے اس کو معذور نہیں قرار دیا جائے گا -- جیسے امام ابوحنیفہ علیہ الرحمۃ فرماتے ہیں کہ اگر کوئی بچہ بالغ ہو جائے تو بالغ ہوتے ہی اس کا مال اس کے حوالہ کیا جائے گا لیکن اگر وہ شخص سفیہ اور کم عقل ہے تو اس کا مال اس کو اس وقت حوالہ کیا جائے گا جب وہ مقامِ رشد کو پہنچ جائے یعنی اس میں نفع اور نقصان کی تمیز پیدا ہو جائے، جو بقول امام صاحب پچیس سال ہیں، لہٰذا پچیس سال کے بعد اس کا مال اس کے حوالہ کیا جائے گا، اسی طرح بلوغ کے بعد زمانِ تامل کو دعوت کے قائم مقام قرار دے کر اس کو مکلف قرار دیا جائے گا، لہٰذا

وہ معذور نہ ہوگا، اب بالغ ہونے کے بعد تامل اور غور وفکر کے لئے کتنی مدت ہو تو اس سلسلہ میں تحدید و تعیین پر کوئی قطعی دلیل نہیں ہے، اگر چہ قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ تین دن کی مہلت دیجائے مگر لوگوں کی عقلوں کے تفاوت کی وجہ سے تین دن کی مہلت صحیح نہیں ہے پس بہتر یہی ہے کہ اس کی تحدید و تعیین اللہ کے سپرد کر دی جائے۔

فنن حعل العقل: بہر حال خلاصۂ کلام یہ کہ بابِ عقل میں ماتریدیہ کا مذہب بین بین ہے، اور معتزلہ اور اشاعرہ کے مذہب میں افراط وتفریط ہے، معتزلہ نے سارا مدار عقل پر رکھدیا، اور عقل کو علتِ موجبہ اور علتِ مستقلہ قرار دیا، اور عقل کے خلاف شریعت ہو تو انکار کر دیتے ہیں، ان کے پاس اس مذہب کے لئے کوئی قابلِ اعتماد دلیل نہیں ہے، ان کے بالمقابل اشاعرہ نے عقل کو بالکل ہی لغو قرار دیا، ان کے پاس بھی کوئی قابلِ اعتماد دلیل نہیں ہے، امام شافعی نے بھی اشاعرہ کا مذہب اختیار کیا ہے کیونکہ وہ اس آدمی کو بالکل معذور قرار دیتے ہیں جس کو دعوت نہ پہنچی ہو، لہٰذا ایسے شخص کو اگر کوئی قتل کرے تو قاتل پر ضمان دیت واجب ہوگا کیونکہ مقتول کے پاس دعوت نہیں پہنچی اگر چہ وہ عاقل بالغ ہے، لہٰذا اس کو کافر نہ کہا جائے گا، ـــــ اور احناف کے نزدیک چونکہ اس کو غور وفکر کا زمانہ مل گیا تو وہ معذور نہیں ہوگا بلکہ اس پر ایمان لانا واجب ہوگا، لہٰذا اس کو قتل کرنے والے پر ضمان دیت واجب نہ ہوگا، بہر حال اشاعرہ اور امام شافعی وغیرہ جو عقل کو لغو قرار دیتے ہیں، تو ان کے پاس کوئی دلیل نہیں ہے کیونکہ شریعت میں کہیں بھی یہ بات نہیں ہے کہ عقل اہلیت کے لئے غیر معتبر ہے، پھر عقل کا غیر معتبر ہونا انہوں نے دلالت عقل اور اجتہاد ہی سے ثابت کیا، تو ایک طرف تو انہوں نے کہا کہ عقل غیر معتبر ہے اور دوسری طرف عقل کا غیر معتبر ہونا عقل و اجتہاد ہی سے ثابت کیا تو گو یا انہوں نے عقل کو معتبر مانا تو ان کے مذہب مین تناقض ہے، لہٰذا عقل کو لغو قرار دینا بھی صحیح نہیں ہے پھر عقل کے ساتھ خواہشات نفسانی کا اختلاط رہتا ہے تو عقل کو حجت بنفسہ اور علتِ مستقلہ قرار دینا بھی غلط ہے، لہٰذا اعتدال کی راہ یہی ہوئی کہ عقل مدارِ اہلیت ہے، لہٰذا اب اہلیت کا بیان شروع کر رہے ہیں، فرماتے ہیں کہ بیانِ اہلیت کے سلسلہ میں کلام دو قسموں پر منقسم ہے، ایک اہلیت، اور دوسرے وہ امور جو اہلیت پر عارض ہوتے ہیں۔

فَصْلٌ فِیْ بَیَانِ الْاَھْلِیَّةِ

اَلْاَھْلِیَّةُ نَوْعَانَ اَھْلِیَّةُ الْوُجُوْبِ وَاَھْلِیَّةُ الْاَدَاءِ اَمَّا اَھْلِیَّةُ الْوُجُوْبِ فَبِنَاءٌ عَلٰی قِیَامِ الذِّمَّةِ فَاِنَّ الْاٰدَمِیَّ یُوْلَدُوْلَهٗ ذِمَّةٌ صَالِحَةٌ لِلْوُجُوْبِ لَهٗ وَعَلَیْهِ بِاِجْمَاعِ الْفُقَهَاءِ بِنَاءً عَلَی الْعَهْدِ الْمَاضِیْ قَالَ االلّٰه تَعَالٰی وَاِذْاَخَذَ رَبُّکَ مِنْ بَنِیْ اٰدَمَ مِنْ ظُهُوْرِهِمْ ذُرِّیَّتَهُمْ اِلٰی اٰخِرِ الْاٰیَةِ وَقَبْلَ الْاِنْفِصَالِ هُوَ جُزْءٌ مِنْ وَجْهٍ فَلَمْ یَکُنْ لَّهٗ

ذِمَّةٌ مُطْلَقَةٌ حَتّٰى صَلَحَ لِيَجِبَ لَهُ الْحَقُّ وَلَمْ يَجِبْ عَلَيْهِ وَاِذَا انْفَصَلَ وَظَهَرَتْ لَهُ ذِمَّةٌ مُطْلَقَةٌ كَانَ اَهْلًا لِلْوُجُوْبِ لَهُ وَعَلَيْهِ غَيْرَ اَنَّ الْوُجُوْبَ غَيْرُ مَقْصُوْدٍ بِنَفْسِهٖ فَجَازَ اَنْ يَبْطُلَ لِعَدَمِ حُكْمِهٖ وَغَرْضِهٖ كَمَا يَنْعَدِمُ لِعَدَمِ مَحَلِّهٖ وَلِهٰذَا لَمْ يَجِبْ عَلَى الْكَافِرِ شَيْءٌ مِنَ الشَّرَائِعِ الَّتِيْ هِيَ الطَّاعَاتُ لِمَا لَمْ يَكُنْ اَهْلًا لِثَوَابِ الْاٰخِرَةِ وَلَزِمَهُ الْاِيْمَانُ لِمَا كَانَ اَهْلًا لِاَدَائِهٖ وَوُجُوْبِ حُكْمِهٖ وَلَمْ يَجِبْ عَلَى الصَّبِيِّ الْاِيْمَانُ قَبْلَ اَنْ يَعْقِلَ لِعَدَمِ اَهْلِيَّةِ الْاَدَاءِ وَاِذَا عَقَلَ وَاحْتَمَلَ الْاَدَاءَ قُلْنَا بِوُجُوْبِ اَصْلِ الْاِيْمَانِ عَلَيْهِ دُوْنَ اَدَائِهٖ حَتّٰى صَحَّ الْاَدَاءُ مِنْ غَيْرِ تَكْلِيْفٍ وَكَانَ فَرْضًا كَالْمُسَافِرِ يُؤَدِّي الْجُمُعَةَ۔

ترجمہ:۔ یہ فصل اہلیت کے بیان میں ہے، اہلیت کی دو قسمیں ہیں، اہلیتِ وجوب اور اہلیتِ ادا، بہرحال اہلیتِ وجوب تو یہ مبنی ہے ذمہ کے قیام پر، اس لئے کہ آدمی پیدا ہوتا ہے اور اس کے لئے ذمہ ٔ صالحہ ہے اس کے لئے وجوب کے واسطے اور اس پر وجوب کے واسطے فقہاء کے اجماع سے، بناء کرتے ہوئے عہدِ ماضی (عہدالست) پر اللہ تعالیٰ نے فرمایا۔ ”واذا اخذ ربک من بنی آدم من ظھورھم ذریتھم الایة“ اور (ماں سے) جدا ہونے سے پہلے وہ من وجہٍ جز ہے پس اس کے لئے ذمہ ٔ کاملہ نہ ہوگا، یہانتک کہ وہ صلاحیت رکھتا ہے کہ حق اس کے لئے واجب ہو اور اس پر واجب نہ ہو، اور جب وہ (ماں سے) جدا ہو گیا اور اس کے لئے ذمہ ٔ کاملہ ظاہر ہو گیا تو وہ اپنے لئے اور اپنے اوپر وجوب کا اہل ہو گیا، مگر یہ کہ وجوب بذاتِ خود مقصود نہیں ہے، پس جائز ہے کہ وجوب کا حکم (اداء) اور اس کی غرض نہ ہونے کی وجہ سے وجوب باطل ہو جائے، جیسا کہ وجوب معدوم ہو جاتا ہے وجوب کا محل نہ ہونے کی وجہ سے۔

اور اسی وجہ سے کافر پر ان شرائع میں سے کوئی چیز واجب نہیں ہے، جو کہ طاعات ہیں، اس وجہ سے کہ وہ ثوابِ آخرت کا اہل نہیں ہے، اور اس کو ایمان لازم ہوگا اس وجہ سے کہ وہ اداء ایمان کا اہل ہے اور ایمان کے حکم کے ثبوت کا اہل ہے (یعنی ثواب آخرت کا) اور بچہ پر ایمان واجب نہیں اس کے عاقل ہونے سے پہلے اداء کی اہلیت نہ ہونے کی وجہ سے، اور جب وہ عاقل ہو گیا اور اداء ایمان کا متحمل ہو گیا تو ہم اس کے اوپر اصل ایمان کے وجوب کے قائل ہو گئے نہ کہ وجوبِ اداء کے، یہاں تک کہ بغیر تکلیف کے اداءِ ایمان صحیح ہے، اور اداءِ ایمان فرض ہوگا جیسے مسافر جمعہ ادا کرے۔

تشریح:۔ اہلیت رکھنے کا مطلب یہ ہے کہ انسان کسی فعل کو کرنے کی صلاحیت رکھے، اہلیت کی دو قسمیں ہیں

(۱) اہلیتِ وجوب (۲) اہلیتِ ادا، وجوب اہلیت کا مطلب یہ ہے کہ انسان اس بات کی صلاحیت رکھتا ہو کہ اس کے لئے اور اس پر حقوق شرعیہ واجب کئے جائیں، اور وجوبِ ادا کا مطلب یہ ہے کہ بندہ فعل کو بجالانے کی صلاحیت رکھتا ہو، پس پہلی قسم یعنی اہلیت وجوب مبنی ہے قیام ذمہ پر یعنی اہلیتِ وجوب ایسے ذمہ کے پائے جانے کے بعد ثابت ہوگا جو وجوب لہ اور وجوب علیہ کی صلاحیت رکھتا ہو، کیونکہ تمام فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ آدمی جب پیدا ہوتا ہے تو اس کے لئے ایسا ذمہ ہوتا ہے جو صلاحیت رکھتا ہے کہ اس کے لئے حقوق واجب ہوں اور اس پر حقوق واجب ہوں (وجودِ اہلیت کو ہی ذمۂ صالحہ سے تعبیر کیا ہے) اور یہ ذمۂ صالحہ کا وجود عہدِ الست کی وجہ سے ہے کیونکہ تمام اولادِ آدم کا ربوبیت اور وحدانیت کا اقرار کرنا یہ تمام شرائع کا اقرار کرنا ہے جو ہم پر واجب ہو سکتے ہیں اور ہمارے لئے واجب ہو سکتے ہیں، پس اسی عہد الست کی وجہ سے انسان کے لئے ذمۂ صالحہ پیدا ہوا اور انسان اہلیتِ وجوب کا اہل بنا، غرض ولادت کے بعد انسان کے لئے ذمۂ کاملہ ثابت ہو جاتا ہے، لہٰذا جب تک بچہ ماں کے پیٹ سے نہیں نکلا تو وہ ابھی ماں کا جز ہے، حرکت وسکون میں ماں کے تابع ہے، اس لئے اس کے لئے ذمۂ کاملہ ثابت نہ ہوگا، لیکن چونکہ حیات میں بچہ ماں سے الگ ہے، لہٰذا من وجہ اس کے لئے ذمہ ثابت ہوگا، لہٰذا جو اس کے لئے نافع ہیں ایسے حقوق اس کے لئے ثابت ہوں گے جیسے ثبوتِ نسب، عتق، میراث، وصیت وغیرہ، اور اس کے اوپر کوئی چیز واجب نہ ہوگی جیسے ولی نے کوئی چیز خریدی اس کے لئے، تو اس پر ثمن واجب نہ ہوگا کیونکہ اس کے لئے ذمۂ کاملہ نہیں ہے، ہاں جب وہ جنین ماں سے جدا ہو گیا اس کی ولادت ہوگئی تو اب اس کے لئے ذمۂ کاملہ ثابت ہو گیا اب حقوق اس کے لئے بھی واجب ہو سکتے ہیں اور اس کے اوپر بھی۔

غیر ان الوجوب:- سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ جب بچہ کے لئے ولادت کے بعد ذمۂ کاملہ ثابت ہو گیا تو اس کا حکم جزاوسزا میں بالغین جیسا ہونا چاہیے، حالانکہ ایسا نہیں ہے، ---اس کا جواب دے رہے ہیں کہ وجوب بذاتِ خود مقصود نہیں ہے بلکہ وجوب سے مقصود اور غرض اس کا حکم یعنی اختیار سے ادا کرنا ہے، اور بچہ اپنے اختیار سے ادا کرنے پر قدرت نہیں رکھتا ہے، لہٰذا وجوب کا حکم اور غرض یعنی بالاختیار ادا کرنا معدوم ہو گیا تو وجوب ہی باطل ہو جائے گا جیسے وجوب کا محل نہ ہونے سے وجوب باطل ہو جاتا ہے، جیسے آزاد کی بیع میں محل نہ ہونے کی وجہ سے وجوبِ بیع باطل ہو جاتا ہے، الغرض بچہ سے جو ادا کرنا ممکن ہوگا اس کا وجوب ثابت ہوگا اور جس کی ادا ممکن نہ ہوگی اس کا وجوب ثابت نہ ہوگا۔

ولهذا لم یجب علی الکافر:- اصول بتلایا کہ وجوب کا حکم اور غرض معدوم ہونے سے وجوب باطل ہو جاتا ہے اس پر تفریع پیش کر رہے ہیں کہ وہ شرائع جو طاعات وعبادات ہیں وہ کافر پر واجب نہ ہوں گی جیسے

نماز روزہ، زکوۃ وغیرہ کیونکہ ان کی غرض ثوابِ آخرت ہے اور کافر اس کا اہل نہیں ہے، لہٰذا جب ان عبادات کی غرض یعنی ثوابِ آخرت معدوم ہوگیا تو کافر سے ان کا وجوب بھی ساقط ہوجائے گا، ہاں جو احکامات عبادت کے قبیل سے نہ ہوں جیسے جزیہ خراج وغیرہ تو یہ احکامات کافر پر واجب ہوں گے، کیونکہ ان کا مقصود ثواب آخرت نہیں ہے،۔

یہ وہم پیدا ہوتا ہے کہ کافر جب ثواب کا اہل نہیں ہے، تو اس پر ایمان بھی واجب نہ ہونا چاہیے تو مصنف اس کا ازالہ کرتے ہوئے، فرماتے ہیں کہ نہیں! بلکہ ایمان تو اس پر واجب ہوگا کیونکہ وہ اداء ایمان کا اہل ہے اور حکمِ ایمان یعنی ثواب کے ثبوت کا بھی اہل ہے یعنی اس کے ایمان لانے پر ثوابِ آخرت ہوگا تو ایمان کی غرض فوت نہ ہوگی لہٰذا ایمان اس پر واجب ہوگا۔

ولم یجب علی الصبی :- اسی اصول پر دوسری تفریع ہے کہ بچہ جب غیر عاقل ہو تو اس پر ایمان واجب نہیں ہے، کیونکہ نفسِ وجوبِ ایمان کی غرض بالاختیار اداءِ ایمان ہے، اور عدم عقل کی وجہ سے بچہ اداءِ ایمان سے قاصر ہے، لہٰذا نفسِ وجوب بھی نہ ہوگا، اور اگر یہ بچہ بالغ ہوگیا اور اداءِ ایمان کا متحمل ہوگیا تو اس پر اصلِ ایمان اور نفسِ ایمان واجب ہے، البتہ اداءِ ایمان واجب نہیں ہے، چونکہ یہ بچہ بوجہ عقل کے اداءِ ایمان پر قادر ہے اور یہی غرض ہے نفس وجوب کی، لہٰذا نفس وجوب ایمان ثابت ہوجائے گا کیونکہ اس کی غرض بالاختیار اداءِ ایمان پر بچہ قادر ہے، البتہ اداءِ ایمان اس پر واجب نہیں ہوگا کیونکہ اداءِ ایمان واجب ہوتا ہے کمالِ عقل اور بلوغ کے بعد، لہٰذا بلوغ سے پہلے اس پر ایمان کا ادا کرنا واجب نہیں ہے — لیکن اس نابالغ نے باوجود اداءِ ایمان کا مکلف نہ ہونے کے اگر ایمان ادا کرلیا یعنی ایمان لے آیا تو اس کا یہ اداءِ ایمان صحیح اور معتبر ہے، یہ فرض ہی واقع ہوگا، لہٰذا بالغ ہونے کے بعد دوبارہ اس پر ایمان لانا ضروری نہیں ہے، کیونکہ ایمان میں فرض و نفل کی تقسیم نہیں ہے، لہٰذا یہ فرض ہی ہوگا، ایسا نہ ہوگا کہ ابھی نابالغ ہونے کی وجہ سے اس کا ایمان نفل ہوگا، پھر بالغ ہونے کے بعد دوبارہ ایمان لانا ضروری ہے، جو فرض ہے، اس کی مثال بالکل ایسی ہی ہے جیسے مسافر پر جمعہ واجب نہیں ہے، مگر اس کے باوجود اگر وہ جمعہ ادا کرے تو فرض ہی واقع ہوگا، اسی طرح اس نابالغ بچہ پر اداءِ ایمان واجب نہیں ہے مگر وہ ایمان لے آیا تو فرض ہی واقع ہوگا۔

وَاَمَّا اَهْلِيَّةُ الْاَدَاءِ فَنَوْعَانِ قَاصِرٌ وَكَامِلٌ اَمَّا الْقَاصِرَةُ فَتَثْبُتُ بِقُدْرَةِ الْبَدَنِ اِذَا كَانَتْ قَاصِرَةً قَبْلَ الْبُلُوْغِ وَكَذٰلِكَ بَعْدَ الْبُلُوْغِ فِيْمَنْ كَانَ مَعْتُوْهًا لِاَنَّهٗ بِمَنْزِلَةِ الصَّبِيِّ لِاَنَّهٗ عَاقِلٌ لَمْ يَعْتَدِل عَقْلُهٗ وَتَبْنِى عَلَى الْاَهْلِيَّةِ الْقَاصِرَةِ صِحَّةُ الْاَدَاءِ وَعَلٰى الْاَهْلِيَّةِ الْكَامِلَةِ وُجُوْبُ الْاَدَاءِ وَتَوَجُّهُ الْخِطَابِ عَلَيْهِ وَعَلٰى هٰذَا قُلْنَا اَنَّهٗ

صَحَّ مِنَ الصَّبِیِّ الْعَاقِلِ الْاِسْلَامُ وَمَا یَتَمَحَّضُ مَنْفَعَتُهٗ مِنَ التَّصَرُّفَاتِ کَقَبُوْلِ الْهِبَةِ وَالصَّدَقَةِ وَصَحَّ مِنْهُ اَدَاءُ الْعِبَادَاتِ الْبَدْنِیَّةِ مِنْ غَیْرِ عُهْدَةٍ وَمَلَکَ بِرَأْیِ الْوَلِیِّ مَا یَتَرَدَّدُ بَیْنَ النَّفْعِ وَالضَّرَرِ کَالْبَیْعِ وَنَحْوِهٖ وَذٰلِکَ بِاعْتِبَارِ اَنَّ نُقْصَانَ رَأْیِهٖ اِنْجَبَرَ بِرَأْیِ الْوَلِیِّ فَصَارَ کَالْبَالِغِ فِیْ ذٰلِکَ فِیْ قَوْلِ اَبِیْ حَنِیْفَةَ رَحِمَهُ اللّٰهُ اَلَاتَرٰی اَنَّهٗ صَحَّحَ بَیْعَهٗ مِنَ الْاَجَانِبِ بِغَبَنٍ فَاحِشٍ فِی رِوَایَةٍ خِلَافًا لِصَاحِبَیْهِ وَرَدَّهٗ مَعَ الْوَلِیِّ بِغَبَنٍ فَاحِشٍ فِیْ رِوَایَةٍ اِعْتِبَارًا بِشُبْهَةِ النِّیَابَةِ فِی مَوْضِعِ التُّهْمَةِ۔

ترجمہ:۔ اور بہرحال اہلیتِ ادا پس اس کی دو قسمیں ہیں، قاصر اور کامل، بہرحال اہلیتِ قاصرہ پس وہ ثابت ہوجاتی ہے بدن کی قدرت سے، جب کہ قدرت قاصرہ ہو بلوغ سے پہلے، اور ایسے ہی بلوغ کے بعد اس شخص کے بارے میں جو معتوہ (سفیہ) ہو، اس لئے کہ یہ بچہ کے درجہ میں ہے، اس لئے کہ وہ ایسا عاقل ہے جس کی عقل معتدل نہیں ہے، اور اہلیتِ قاصرہ پر مبنی ہے صحتِ اداء، اور اہلیتِ کاملہ پر مبنی ہے وجوبِ ادا، اور اس پر خطاب کا متوجہ ہونا، اور اسی بنیاد پر ہم نے کہا کہ صبیٔ عاقل کا اسلام درست ہے اور جو تصرفات اس کے نفع کے ہیں جیسے ہبہ قبول کرنا اور صدقہ قبول کرنا، اور اس سے عبادات بدنیہ کی ادائیگی صحیح ہے بغیر ذمہ داری کے، اور وہ مالک ہوگا ولی کی رائے سے ان معاملات کا جو نفع اور ضرر کے درمیان دائر ہیں، جیسے بیع اور اس کے مانند، اور یہ (ان تصرفات کا جواز) اس اعتبار سے ہے کہ اس کی رائے کا نقصان ولی کی رائے سے پورا ہوجائے گا، پس اس تصرف میں بچہ بالغ کی طرح ہوجائے گا امام ابوحنیفہ علیہ الرحمۃ کے قول کے مطابق، کیا نہیں دیکھتے کہ امام ابوحنیفہ علیہ الرحمۃ نے اجانب کے ہاتھ غبن فاحش کے ساتھ بچہ کی بیع کو جائز قرار دیا ہے ایک روایت میں، برخلاف صاحبین کے، اور امام ابوحنیفہ علیہ الرحمۃ نے بچہ کی بیع کو رد کردیا ہے ولی کے ہاتھ غبن فاحش کے ساتھ ایک روایت میں مقامِ تہمت میں نیابت کے شبہ کا اعتبار کرتے ہوئے۔

تشریح:۔ اہلیتِ ادا کی دو قسمیں ہیں (۱) اہلیتِ قاصرہ (۲) اہلیتِ کاملہ، جب انسان کو فہم خطاب کی قدرت یعنی کمالِ عقل اور اس خطاب پر عمل کی قدرت یعنی کمالِ بدن حاصل ہوجائے تو ان دو قدرتوں سے ادا کی اہلیتِ کاملہ ثابت ہوجائے گی، ان دو قدرتوں کو اعتدال سے تعبیر کیا جاتا ہے، اور اگر یہ دو قدرتیں کامل نہ ہوں یا ان میں سے سے کوئی ایک کامل نہ ہو تو پھر اہلیتِ قاصرہ ہوگی، لہٰذا بلوغ سے پہلے بدن کی قدرت قاصرہ ہو تو یہ اہلیتِ قاصرہ کی پہلی صورت ہے، کیونکہ قبل البلوغ عقل بھی ناقص ہوتی ہے اور بدن بھی ضعیف ہوتا ہے یعنی فہم اور عمل دونوں قدرتیں

ناقص ہوتی ہیں، لہٰذا اہلیتِ قاصرہ ہوگی، اہلیتِ قاصرہ کی دوسری صورت، بالغ ہونے کے بعد کوئی شخص معتوہ کم عقل ہے تو بدن اگرچہ کامل ہے مگر عقل ناقص ہے، لہٰذا اہلیتِ قاصرہ ہوگی، کیونکہ یہ شخص بچہ کے درجہ میں ہے، عقل میں اعتدال نہ ہونے کی وجہ سے، تو یہ اہلیتِ قاصرہ کی دوسری صورت ہے۔

مصنف علیہ الرحمۃ کہتے ہیں کہ اہلیتِ قاصرہ پر صحتِ ادا مبنی ہے، یعنی اہلیتِ قاصرہ میں بندہ پر ادا واجب تو نہیں ہے لیکن اگر ادا کرے گا تو ادا صحیح ہو جائے گی، اور اہلیتِ کاملہ پر وجوبِ ادا مبنی ہے اور اس پر خطاب کا متوجہ ہونا مبنی ہے، یعنی اہلیتِ کاملہ کے بعد بندہ پر ادا بھی واجب ہے اور شارع کا خطاب بھی بندہ کی طرف متوجہ ہے۔

وعلی قلنا انہ صح:- اہلیتِ قاصرہ پر صحتِ ادا مبنی ہے، اس اصول پر چند جزئیات پیش کر رہے ہیں،

(۱) عاقل بچہ کا اسلام صحیح ہے، اگرچہ اس پر اسلام قبول کرنا واجب نہیں ہے، مگر اسلام قبول کر لیا تو صحیح ہے احکام دنیا میں بھی اور احکام آخرت میں بھی، اور امام شافعیؒ کے نزدیک بالغ ہونے سے پہلے احکامِ دنیا میں اس کا اسلام صحیح نہیں ہے، لہٰذا وہ اپنے کافر باپ کا وارث بنے گا، اور اس کے نکاح میں مشرکہ بیوی ہے تو بائنہ نہ ہوگی کیونکہ احکامِ دنیا میں اس کے اسلام کو صحیح قرار دینے میں اس کا نقصان ہے، البتہ احکامِ آخرت میں اس کا ایمان صحیح ہے لہٰذا وہ اپنے ایمان پر اجر و ثواب کا مستحق ہوگا۔

(۲) اور جن تصرفات میں خالص نفع ہے جیسے ہبہ اور صدقہ قبول کرنا، وہ تمام تصرفات بچے کے درست ہیں، کیونکہ اہلیتِ قاصرہ کے ساتھ ادا درست ہے لہٰذا یہ تصرفات بغیر ولی کی اجازت کے بھی درست ہیں۔

(۳) عباداتِ بدنیہ کی ادائیگی بھی بچہ سے درست ہیں، اگرچہ یہ عبادات بچہ پر لازم نہیں ہیں، کیونکہ اس میں بچہ کا نفع ہی ہے کہ بچہ ان عبادات کا عادی بن جائے گا اور بالغ ہونے کے بعد اس پر شاق نہ ہوگا، اسی لئے حضورؐ نے سات سال کی عمر میں بچوں کو نماز کا حکم کرنے کی اور دس سال کی عمر میں نہ پڑھنے پر مارنے کی تاکید فرمائی ہے۔

(۴) وہ معاملات جن میں نفع اور نقصان دونوں پہلو ہیں جیسے بیع تو بچہ ولی کی اجازت سے ان تصرفات کا مالک ہوگا، کیونکہ بچہ کی رائے اگرچہ ناقص ہے مگر ولی کی رائے اور اجازت سے اس کی تلافی ہو جائے گی، لہٰذا بقول امام ابوحنیفہ یہ بچہ بالغ کی طرح ہو جائے گا، لہٰذا اس بچہ نے اگر ولی کی اجازت سے اجنبی سے غبن فاحش کے ساتھ بیع کی تو امام صاحب کے نزدیک یہ بیع درست ہے، برخلاف صاحبین کے کہ ان کے نزدیک ولی کی اجازت کے بعد بھی بانالغ بچہ کا تصرف غبن فاحش کے ساتھ درست نہ ہوگا۔

اور اگر ولی کی اجازت کے بعد بچہ نے خود ولی سے غبن فاحش کے ساتھ معاملہ کیا تو اس میں امام صاحب کی دو روایتیں ہیں، ایک روایت میں بچہ کا ولی کے ساتھ معاملہ درست ہے کیونکہ بچہ بالغ کے حکم میں ہے، اور دوسری روایت

میں یہ تصرف درست نہ ہوگا، کیونکہ بچہ جب ولی کی اجازت سے تصرف کرے گا تو بچہ من وجہٍ اصل ہے اور من وجہٍ نائبِ ولی ہے، اس لئے کہ عقد تو بچہ کرے گا تو عقد کرنے کے اعتبار سے اصل ہے اور عقد کا نفاذ ولی کی رائے اور اجازت پر ہوگا اس لحاظ سے بچہ نائب ہے، اب بچہ کے اصل ہونے کا تقاضا یہ ہے کہ غبن فاحش کے ساتھ اس کی بیع مطلقاً ہر شخص سے درست ہو، اور نائب ہونے کا تقاضا یہ ہے کہ غبن فاحش کے ساتھ اس کی بیع مطلقا درست نہ ہو، تو دونوں شبہوں کی رعایت کرتے ہوئے اجنبی کے ساتھ تو بیع کو مطلقاً جائز قرار دیا اور ولی کے ساتھ بیع کو ناجائز قرار دیا، کیونکہ یہ تہمت کی جگہ ہے کہ ولی اپنا فائدہ حاصل کرنے کے لئے اس بچہ سے بیع کروا رہا ہے، لہٰذا موضع تہمت میں شبہ نیابت کا اعتبار کرتے ہوئے ولی سے بیع کو ناجائز قرار دیا۔

وَعَلٰی هٰذَا قُلْنَا فِی الْمَحْجُوْرِ اِذَا تَوَكَّلَ لَمْ تَلْزَمْهُ الْعُهْدَةُ وَبِاِذْنِ الْوَلِیِّ تَلْزَمُهٗ وَاَمَّا اِذَا اَوْصَی الصَّبِیُّ بِشَیْئٍ مِنْ اَعْمَالِ الْبِرِّ بَطَلَتْ وَصِیَّتُهٗ عِنْدَنَا خِلَافًا لِلشَّافِعِیِّ وَاِنْ كَانَ فِیْهِ نَفْعٌ ظَاهِرٌ لِاَنَّ الْاِرْثَ شُرِعَ نَفْعًا لِلْمُوْرِثِ اَلَاتَرٰی اَنَّهٗ شُرِعَ فِیْ حَقِّ الصَّبِیِّ وَفِی الْاِنْتِقَالِ عَنْهُ اِلَی الْاِیْصَاءِ تَرْكُ الْاَفْضَلِ لَامُحَالَةَ اِلَّا اَنَّهٗ شُرِعَ فِیْ حَقِّ الْبَالِغِ كَمَا شُرِعَ لَهُ الطَّلَاقُ وَالْعَتَاقُ وَالْهِبَةُ وَالْقَرْضُ وَلَمْ یُشْرَعْ ذٰلِكَ فِیْ حَقِّ الصَّبِیِّ وَلَمْ یَمْلِكْ ذٰلِكَ عَلَیْهِ غَیْرُهٗ مَاخَلَا الْقَرْضِ فَاِنَّهٗ یَمْلِكُهُ الْقَاضِیْ لِوُقُوْعِ الْاَمْنِ عَنِ التَّوٰی بِوِلَایَةِ الْقَضَاءِ وَاَمَّا الرِّدَّةُ فَلَا تَحْتَمِلُ الْعَفْوَ فِیْ اَحْكَامِ الْاٰخِرَةِ وَمَایَلْزَمُهُ مِنْ اَحْكَامِ الدُّنْیَا عِنْدَهُمَا خِلَافًا لِاَبِیْ یُوْسُفَ علیہ الرحمۃ فَاِنَّمَا یَلْزَمُهٗ حُكْمًا لِصِحَّتِهٖ لَاقَصْدًا اِلَیْهِ فَلَمْ یَصِحَّ الْعَفْوُ عَنْ مِثْلِهٖ كَمَا اِذَا ثَبَتَ تَبَعًا لِاَبَوَیْهِ۔

ترجمہ:۔ اور اسی بنیاد پر ہم نے کہا صبیٔ محجور کے بارے میں کہ جب وہ وکیل ہوگیا تو اس پر ذمہ داری لازم نہ ہوگی، اور ولی کی اجازت سے اس کو ذمہ داری لازم ہوجائے گی، اور بہر حال جب بچہ نے اعمال بِرّ میں سے کسی کی وصیت کردی تو ہمارے نزدیک اس کی وصیت باطل ہوجائے گی، امام شافعی علیہ الرحمۃ کے خلاف، اگر چہ اس میں ظاہراً بچہ کا نفع ہو، اس لئے کہ میراث مورث کے نفع کے لئے مشروع کی گئی ہے، کیا نہیں دیکھتے کہ میراث بچہ کے حق میں مشروع ہے، اور میراث سے ایصاء کی طرف انتقال میں یقیناً افضل کو ترک کرنا ہے، مگر یہ کہ ایصاء مشروع ہے بالغ کے حق میں جیسے اس کے لئے طلاق، عتاق، ہبہ اور قرض مشروع ہے، اور یہ بچہ کے حق میں مشروع نہیں ہے، اور اس کا بچہ پر

اس کا غیر مالک نہ ہوگا سوائے قرض دینے کہ قاضی قرض دینے کا مالک ہوجائے گا، ہلاکت سے امن ہونے کی وجہ سے قاضی کی ولایت سے، اور بہرحال ردت وہ آخرت کے احوال میں عفو کا احتمال نہیں رکھتی ہے، اور وہ احکامِ دنیا جو اس کو لازم ہوتے ہیں طرفین کے نزدیک، برخلاف امام ابو یوسف کے تو وہ اس کو لازم ہوتے ہیں صحتِ ارتداد کے حکم سے نہ کہ الزام کے قصد سے، پس ارتداد کے مثل سے عفو صحیح نہیں ہے جیسا کہ ارتداد ثابت ہو اس کے والدین کی تبعیت میں۔

تشریح:۔ ماقبل میں بتایا گیا کہ جن معاملات میں نفع وضرر کا احتمال ہوتا ہے بچہ خود ان کا مالک نہیں ہوتا ہے البتہ ولی کی اجازت سے بچہ مالک ہوجاتا ہے، لہٰذا اگر صبی عاقل نے وکالت قبول کرلی تو بچہ پر اس کی ذمہ داری لازم نہ ہوگی یعنی مبیع کو سپرد کرنا یا ثمن کو سپرد کرنا اور عیب کے بارے میں خصومت کرنا، کیونکہ یہ چیزیں بچہ پر واجب کرنے میں اس کا ضرر ہے لہٰذا یہ چیزیں بجائے وکیل یعنی بچہ کے مؤکل پر لازم ہوں گی، البتہ اگر ولی کی اجازت سے کر رہا ہے تو بچہ پر ذمہ داری لازم ہوجائے گی کیونکہ ولی کی اجازت سے بچہ کی رائے کے قصور کی تلافی ہوجائے گی، اور بچہ اس ذمہ داری کا اہل ہوجائے گا ــــ اور اسی احتمالِ ضرر کی وجہ سے اگر بچہ نے اپنے مال میں کسی نیک کام کے لئے وصیت کی مثلاً یوں کہا کہ میرا مال فلاں مدرسہ میں دے دینا تو ہمارے نزدیک یہ وصیتِ باطل ہے، اور امام شافعی علیہ الرحمۃ فرماتے ہیں کہ وصیتِ درست ہے کیونکہ نیک کام کی وصیت سے بچہ ثواب آخرت حاصل کرے گا جو اس کے لئے سراسر نفع ہے، اور پہلے بتایا جاچکا کہ نفع والے ہر تصرف کا بچہ مالک ہوتا ہے، لہٰذا وصیت کا بھی وہ مالک ہوگا۔

مصنف علیہ الرحمۃ امام شافعی علیہ الرحمۃ کی دلیل کا جواب دے رہے ہیں کہ بچہ کی وصیت میں اگرچہ بظاہر اخروی نفع ہے مگر حقیقت میں نفع نہیں ہے کیونکہ اس کا مال بغیر بدل کے تبرع کے طور پر زائل ہو رہا ہے، اور رہا اخروی نفع وثواب تو یہ غیر معتبر ہے کیونکہ موت کی وجہ سے بچہ مال سے مستغنی ہوگیا تو ایسے وقت میں اپنے مال کو نیک کام میں خرچ کرنا کیا باعث ثواب ہوگا، آخرت کا کامل ثواب تو اس وقت ملتا جب یہ صدقہ اس وقت ہوتا، جب اس کو مال کی کامل حاجت ہوتی، لہٰذا یہ تو مری ہوئی بکری اللہ کے نام والا حساب ہوا، تو اس نفع کا اعتبار نہ ہوگا۔

لان الارث شرع:۔ اور اگر خروی نفع تسلیم بھی کرلیں تو بھی وصیت باطل ہے کیونکہ میراث مورث کے نفع کے خاطر مشروع ہوئی ہے، کیونکہ اس کے مال سے اس کے ورثہ فائدہ اٹھارہے ہیں، جس میں رشتہ داروں کو فائدہ پہنچانا اور صلہ رحمی ہے، جس کا مورث کے لئے بڑا اجر ہے، اسی کی طرف حدیث میں اشارہ ہے "لان تدع ورثتک اغنیاء خیر من تدعهم عالة یتکففون الناس" حضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے حضرت سعد رضی اللہ عنہ سے فرمایا تیرا اپنے روثہ کو مالدار بنا کر چھوڑنا بہتر ہے اس سے کہ تو ان کو محتاج بنا کر چھوڑے اور وہ لوگوں کے سامنے ہاتھ پھیلاتے پھریں، ــــ غرض میراث میں مورث کا نفع ہے، اسی لئے بچہ کے حق میں میراث مشروع ہے، یعنی بچہ کی موت پر اس

کے ورثہ اس کے وارث ہوں گے، اگر نفع نہ ہوتا تو بچہ کے حق میں میراث مشروع نہ ہوتی، معلوم ہوا کہ میراث میں وصیت سے زیادہ ثواب ہے اس لیے کہ اس میں صدقہ بھی ہے اور صلہ رحمی بھی ہے، لہٰذا میراث سے وصیت کی طرف منتقل ہونا یعنی ورثہ کو محروم کر کے اجانب کو وصیت کرنا یہ افضل کو ترک کرنا ہے، اور ترک افضل میں ضرر ہے لہٰذا بچہ کی وصیت باطل ہوگی۔

الاانہ شرع فی حق البالغ :- ایک سوال کا جواب ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ وصیت کرنا ضرر کی وجہ سے بچہ کے لئے جائز نہیں ہے، تو پھر بالغ کے لئے بھی وصیت درست نہ ہونی چاہیے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ بالغ کی طلاق، عتاق اور ہبہ دینا اور قرض دینا درست ہے، اسی طرح بالغ کی وصیت بھی درست ہے، اور یہ چیزیں بچہ کے لئے مشروع نہیں ہیں، یعنی بچہ ان کا مالک نہیں ہے، نہ خود نہ ولی کی اجازت سے، اور نہ ولی یا قاضی بچہ پر ان امور کا مالک ہوگا، یعنی ولی یا قاضی بچہ کی طرف سے طلاق دے، یا غلام آزاد کرے یا مال ہبہ کرے تو جائز نہ ہوگا ـــ البتہ قاضی اگر بچہ کا مال کسی کو قرض دے تو جائز ہے، کیونکہ اس میں بچہ کا فائدہ ہے کہ اس کا مال ضائع ہونے سے محفوظ رہے گا، اور قاضی ولایت کی وجہ سے قرض کو وصول کرنے کی طاقت رکھتا ہے ورنہ اگر یہ مال کسی کے پاس امانت ہو تو ہلاکت سے ضمان نہیں آئے گا جس میں بچہ کا ضرر ہے۔

واما الردۃ فلا تحتمل :- ایک سوال کا جواب ہے، جس کی تقریر یہ ہے کہ جب بچہ سے وہ تمام افعال غیر معتبر ہیں جن میں اس کا ضرر ہے تو پھر اس کی ردت دنیوی اور اخروی احکام میں کیوں معتبر ہے، جیسے اس کی بیوی اس سے بائنہ ہو جاتی ہے، اس کے مسلمان رشتہ دار اس کے وارث نہیں ہوتے، یہ بچہ کے لئے ضرر ہی ضرر ہیں، جیسے کہ اس کے قائل ہیں طرفین، بلکہ ردت کا دینوی احکام میں اعتبار نہ ہونا چاہیے جیسے کہ امام ابو یوسف اور امام شافعی اس کے قائل ہیں، البتہ احکامِ آخرت تو سب کے نزدیک نافذ ہوں گے، ـــ اس کا جواب یہ ہے کہ احکامِ آخرت میں ردت کا نافذ ہونا اس لئے ہے کہ کفر و شرک کے ساتھ جنت کا داخلہ اور بغیر توبہ کے ارتداد کی معافی خلافِ عقل بھی ہے اور خلاف نص بھی ہے، ان اللّٰہ لا یغفر ان شرک بہ ویغفر ما دون ذلک لمن یشاء۔

اور ردت سے احکام دنیا کا ثبوت جیسے بیوی کا بائنہ ہونا، حرمانِ میراث وغیرہ تو ان میں اگر چہ بچہ کا ضرر ہے، لیکن یہ احکام اس پر قصداً لازم نہیں کئے گئے بلکہ صحتِ ارتداد کے تابع ہو کر ضمناً لازم ہوئے ہیں، یعنی جب بچہ کا ارتداد صحیح ہے اور بغیر توبہ کے اس کی معافی نہیں ہے تو ارتداد کے لوازم میں سے جو احکام ہیں وہ خود بخود لازم ہو جائینگے جیسے بچہ کے ماں باپ مرتد ہو کر دار الحرب میں چلے جائیں تو ماں باپ کے تابع ہو کر ضمناً بچہ پر ارتداد کے احکام جاری ہوں گے ایسے ہی یہاں بھی احکام دنیا لازم ہوں گے۔

فَصْلٌ فِی الْاُمُوْرِ الْمُعْتَرِضَۃِ عَلٰی الاھلیۃ

اَلْعَوَارِضُ نَوْعَانِ سَمَاوِیٌ وَمُکْتَسَبٌ اَمَّا السَّمَاوِیُّ فَھُوَ الصِّغْرُ وَالْجُنُوْنُ وَالعَتَہُ وَالنِّسْیانُ وَالنَّوْمُ وَالْاِغْمَاءُ وَالرِّقُّ وَالْمَرَضُ وَالْحَیْضُ وَالنِّفَاسُ وَالْمَوْتُ وَاَمَّا الْمُکْتَسَبُ فَنَوْعَانِ مِنْہُ وَمِنْ غَیْرِہٖ اَمَّا الَّذِیْ مِنْہُ فَالْجَھْلُ وَالسَّفَہُ وَالسُّکْرُ وَالْھَزْلُ وَالْخَطَأُ وَالسَّفَرُ وَاَمَّا الَّذِیْ مِنْ غَیْرِہٖ فَالْاِکْرَاہُ بِمَا فِیْہِ اِلْجَاءٌ وَبِمَا لَیْسَ فِیْہِ اِلْجَاءٌ وَاَمَّا الْجُنُوْنُ فَاِنَّہٗ یُوْجِبُ الْحَجْرَ عَنِ الْاَقْوَالِ وَیَسْقُطُ بِہٖ مَاکَانَ ضَرَرًا یَحْتَمِلُ السُّقُوْطَ وَاِذَا امْتَدَّ فَصَارَ لُزُوْمُ الْاَدَاءِ یُؤَدِّیْ اِلَی الْحَرَجِ فَیَبْطُلُ الْقَوْلُ بِالْاَدَاءِ وَیَنْعَدِمُ الْوُجُوْبُ اَیْضًا لِاِنْعِدَامِہٖ وَحَدُّ الْاِمْتِدَادِ فِی الصَّوْمِ ان یَسْتَوْعِبَ الشَّھْرَ وَفِی الصَّلٰوات ان یَزِیْدَ علی یَوْمٍ وَلَیْلَۃٍ وفی الزَّکٰوۃِ اَنْ یَسْتَوْعِبَ الْحَوْلَ عِنْدَ مُحَمَّدٍ علیہ الرحمۃ وَاَقَامَ اَبُوْیُوْسُفَ علیہ الرحمۃ اَکْثَرَ الْحَوْلِ مَقَامَ کُلِّہٖ تَیْسِیْرًا وَمَاکَانَ حَسَنًا لَا یَحْتَمِلُ الْغَیْرَ اَوْقَبِیْحًا لَا یَحْتَمِلُ الْعَفْوَ فَثَابِتٌ فِیْ حَقِّہٖ حَتّٰی یَثْبُتَ اَیْمَانُہٗ وَرِدَّتُہٗ تَبْعًا لِاَبَوَیْہِ۔

ترجمہ:۔ یہ فصل ان امور کے بیان میں ہے جو اہلیت پر عارض ہوتے ہیں، عوارض دوقسم کے ہیں، ساوی اور کسبی، بہرحال ساوی پس وہ صغر، جنون، عتہ، (فتورِعقل) نسیان، نیند، بےہوشی، غلامی، بیماری، حیض ونفاس، اور موت ہے، اور بہرحال کسبی اس کی دو قسمیں ہیں، ایک بندہ کی طرف سے اور دوسرے اس کے غیر کی طرف سے، بہرحال وہ جو بندے کی طرف سے ہیں پس وہ جہل ہے اور سفہ (خفتِ عقل) ہے، اور سکر، ہزل، خطاء اور سفر ہے، اور بہرحال وہ جو اس کے غیر کی طرف سے ہیں تو وہ اکراہ ہے ایسی چیز کے ساتھ جس میں الجاء ہو، اور ایسی چیز کے ساتھ جس میں الجاء نہ ہو، اور بہرحال جنون پس وہ اقوال سے حجر کو واجب کرتا ہے، اور جنون کی وجہ سے وہ ضرر ساقط ہوجاتا ہے جو سقوط کا احتمال رکھتا ہے، اور جب جنون ممتد ہوجائے تو اداء کا لزوم حرج تک پہنچادے گا، تو لزومِ اداء کا قول باطل ہوجائے گا، اور اداء کے معدوم ہونے سے نفسِ وجوب بھی معدوم ہوجائے گا، اور روزہ میں امتداد کی حد یہ ہے کہ جنون مہینہ کو گھیر لے اور نمازوں میں یہ ہے کہ جنون ایک دن رات سے بڑھ جائے، اور زکوۃ میں یہ ہے کہ جنون سال کو گھیر لے امام محمد علیہ الرحمۃ کے نزدیک، اور امام ابو یوسف علیہ الرحمۃ نے آسانی کے لئے اکثر حول کو کل کے قائم مقام کیا ہے، اور جو فعل ایسا حسن ہو جو غیر کا احتمال نہ رکھے یا ایسا قبیح ہو جو عفو کا احتمال نہ رکھے تو وہ مجنون کے حق میں ثابت ہوگا، یہاں تک کہ اس کا

ایمان اور اس کی ردت ثابت ہوگی اس کے والدین کے تابع ہو کر۔

تشریح:۔ مصنف علیہ الرحمۃ اہلیت کے بیان سے فارغ ہو کر اب ان امور کو بیان کر رہے ہیں جو اہلیت پر عارض ہوتے ہیں، یہ عوارض دو طرح کے ہیں (۱) سماوی (۲) کسبی، سماوی سے مراد وہ عوارض ہیں جو منجانب اللہ ثابت ہوں، بندہ کے فعل کا اس میں کوئی دخل نہ ہو، ایسے گیارہ عوارض ہیں (۱) جنون (۲) صغر (۳) عتہ (فتور عقل) (۴) نسیان (بھول) (۵) نوم (۶) بے ہوشی (۷) رقیت وغلامی (۸) مرض (۹) حیض (۱۰) نفاس (۱۱) موت۔

کسبی عوارض دو طرح کے ہیں (۱) جو خود بندہ کی طرف سے ہوں، یہ چھ ہیں (۱) جہل (۲) سفہ (خفتِ عقل) (۳) سُکر (نشہ) (۴) ہزل (۵) خطا (۶) سفر۔

(۲) جو بندہ کے علاوہ کی طرف سے ہو وہ صرف اکراہ ہے، اکراہ بھی دو طرح کا ہے، اکراہِ کامل یعنی ایسا اکراہ جس میں الجاء اور اضطرار ہو، اور اکراہ قاصر یعنی ایسا اکراہ جس میں الجاء واضطرار نہ ہو، غرض سماوی عواض گیارہ اور کسبی کل سات ہیں۔

بہر حال جنون ایسی آفت ہے جو دماغ میں اس طرح حلول کرتی ہے کہ انسان کو خلافِ عقل کاموں پر آمادہ کرتی ہے، حالانکہ اس کا بدن اور اعضاء صحیح سالم ہوتے ہیں، پس یہ جنون اقوال سے حجر ثابت کرتا ہے یعنی مجنون کے اقوال معتبر نہیں ہوتے لہٰذا اس کا طلاق دینا، آزاد کرنا، ہبہ کرنا معتبر نہ ہوگا، حتی کہ اس کے قول پر ولی کی اجازت سے بھی حکم نافذ نہ ہوگا، البتہ اس کے افعال معتبر ہوں گے لہٰذا اگر اس نے کسی کا مال تلف کر دیا تو پورا ضمان وصول کیا جائے گا، اور جنون کی وجہ سے وہ عبادتیں ساقط ہو جاتی ہیں جو سقوط کا احتمال رکھتی ہیں، یعنی بندوں سے اعذار کی وجہ سے ساقط ہو جاتی ہیں، وہ جنون سے ساقط ہو جائیں گی جیسے نماز، روزہ وغیرہ، اور اسی طرح حدود وکفارات اعذار وشبہات کی وجہ سے عاقل بالغ سے ساقط ہو جاتے ہیں، لہٰذا جنون سے بھی ساقط ہو جائیں گے، البتہ جس میں سقوط کا احتمال نہیں ہے بلکہ وہ یا تو ادا کرنے سے ساقط ہوتی ہیں یا صاحبِ حق کے معاف کرنے سے ساقط ہوتی ہیں جیسے ہلاکت کا ضمان، اقارب کا نفقہ، دیت وغیرہ تو یہ چیزیں جنون سے بھی ساقط نہ ہوگی۔

واذا امتد:- مجنون سے عبادات وغیرہ کا سقوط اس وقت ہے جب جنون ممتد ہو جائے، کیونکہ امتدادِ جنون کی صورت میں اس پر ادا کو لازم کرنے سے وہ حرج میں مبتلا ہوگا، لہٰذا ادا باطل ہوگی یعنی ادائیگی لازم نہ رہے گی، جب ادا باطل ہوگئی تو نفسِ وجوب بھی ختم ہو جائے گا، ـــــ اب امتداد جنون کی حد کیا ہے؟ تو فرمایا کہ روزے میں امتداد یہ ہے کہ جنون پورے مہینہ کو گھیر لے یعنی پورا مہینہ جنون کی حالت میں گذر رے، تو اس پر روزوں کی قضا لازم نہ ہوگی، اور نمازوں میں امتداد یہ ہے کہ جنون ایک دن رات سے بڑھ جائے، پھر اس میں امام محمد تو نمازوں کا اعتبار کرتے

ہیں، یعنی پانچ نمازوں سے بڑھ کر چھ نمازیں اس پر ہوجائے تو قضا ساقط ہوجائے گی، اگر جنون پانچ نمازوں تک رہا، چھٹی نماز کے وقت میں جنون ختم ہوگیا، تو قضا ساقط نہ ہوگی، اور شیخین رات دن سے بڑھنے کا لحاظ کرتے ہیں، لہٰذا ایک آدمی آج زوال سے مجنون ہوا اور دوسرے دن زوال کے بعد تک مجنون رہا تو شیخین کے نزدیک دن رات سے جنون بڑھ گیا لہٰذا نمازوں کی قضا نہ ہوگی، امام محمد کے نزدیک چونکہ پانچ ہی نمازیں ہوئی ہیں، لہٰذا قضا واجب ہوگی، ہاں اگر دوسرے دن کے عصر کا وقت بھی داخل ہوگیا تو چھ نمازیں ہوگئی اب قضا لازم نہ ہوگی، ـــــ اور زکوۃ میں امتداد یہ ہے کہ پورا سال جنون کی حالت رہے، تو اس پر زکوۃ واجب نہ ہوگی، اور امام ابو یوسف نے آسانی کے لئے اکثر سال کو کل کے قائم مقام کیا ہے، لہٰذا اگر دس ماہ کے بعد جنون ختم ہوگیا تو طرفین کے نزدیک زکوۃ واجب ہوگی، کیونکہ پورے سال جنون نہیں ہے، اور امام ابو یوسف کے نزدیک چونکہ اکثر سال جنون پایا گیا لہٰذا اس سال کی زکوۃ واجب نہ ہوگی۔

مصنف علیہ الرحمۃ فرماتے ہیں کہ جو فعل ایسا حَسَن ہو کہ اس میں قبح کا احتمال نہ ہو جیسے ایمان یا ایسا قبیح ہو کہ اس میں حُسن کا احتمال نہ ہو جیسے کفر تو یہ چیزیں مجنون کے حق میں بھی ثابت ہوں گی، لہٰذا اس کے ماں باپ کے تابع بنا کر مجنون کا ایمان اور ردت کا ثبوت ہوگا اگر اس کے والدین مومن ہیں تو مجنون بھی مومن ہوگا اور اگر اس کے والدین نعوذ باللہ مرتد ہو گئے تو مجنون بھی مرتد شمار کیا جائے گا کیونکہ بالقصد ایمان اور بالقصد ردت کا صدور مجنون سے نہیں ہوسکتا لہٰذا اس کے حق میں ایمان تبعی اور ردت تبعی کا اعتبار ہوگا۔

وَاَمَّا الصِّغْرُ فَاِنَّهٗ فِیْ اَوَّلِ اَحْوَالِهٖ مِثْلُ الْجُنُوْنِ لِاَنَّهٗ عَدِیْمُ الْعَقْلِ وَالتَّمْیِیْزِ اَمَّا اِذَا عَقَلَ فَقَدْ اَصَابَ ضَرْبًا مِنْ اَهْلِیَّةِ الْاَدَاءِ لٰكِنَّ الصِّبَاءَ عُذْرٌ مَعَ ذٰلِكَ فَسَقَطَ بِهٖ عَنْهُ مَا یَحْتَمِلُ السُّقُوْطَ عَنِ الْبَالِغِ وَجُمْلَةُ الْاَمْرِ اَنَّهٗ یُوْضَعُ عَنْهُ الْعُهْدَةُ وَیَصِحُّ مِنْهُ وَلَهٗ مَا لَا عُهْدَةَ فِیْهِ لِاَنَّ الصِّبَا مِنْ اَسْبَابِ الْمَرْحَمَةِ فَجُعِلَ سَبَبًا لِلْعَفْوِ عَنْ كُلِّ عُهْدَةٍ یَحْتَمِلُ الْعَفْوَ وَلِهٰذَا لَا یَحْرُمُ عَنِ الْمِیْرَاثِ بِالْقَتْلِ عِنْدَنَا وَلَا یُلْزَمُ عَلَیْهِ حِرْمَانُهٗ بِالرِّقِّ وَالْكُفْرِ لِاَنَّ الرِّقَّ یُنَافِیْ اَهْلِیَّةَ الْاِرْثِ وَكَذٰلِكَ الْكُفْرُ لِاَنَّهٗ یُنَافِیْ اَهْلِیَّةَ الْوِلَایَةِ وَاِنْعِدَامُ الْحَقِّ وَلِعَدَمِ سَبَبِهٖ لِعَدَمِ اَهْلِیَّتِهٖ لَا یُعَدُّ جَزَاءً وَاَمَّا الْعَتَهُ بَعْدَ الْبُلُوْغِ فَمِثْلُ الصِّبَا مَعَ الْعَقْلِ فِیْ كُلِّ الْاَحْكَامِ حَتّٰی اَنَّهٗ لَا یَمْنَعُ صِحَّةَ الْقَوْلِ وَالْفِعْلِ لٰكِنَّهٗ یَمْنَعُ الْعُهْدَةَ وَاَمَّا ضَمَانُ مَا یُسْتَهْلَكُ مِنَ الْاَمْوَالِ فَلَیْسَ بِعُهْدَةٍ لِاَنَّهٗ شُرِعَ جَبْرًا وَكَوْنُهٗ صَبِیًّا مَعْذُوْرًا اَوْ مَعْتُوْهًا لَا یُنَافِیْ عِصْمَةَ الْمَحَلِّ

وَيُوْضَعُ عَنْهُ الْخِطَابُ كَمَا يُوْضَعُ عَنِ الصَّبِيِّ وَيُوَلّٰى عَلَيْهِ وَلَايَلِيْ هُوَ عَلٰى غَيْرِهٖ وَاِنَّمَا يَفْتَرِقُ الْجُنُوْنُ وَالصِّغْرُ فِيْ اَنَّ هٰذَا الْعَارِضَ غَيْرُ مَحْدُوْدٍ فَقِيْلَ اِذَا اَسْلَمَتْ اِمْرَأَتُهٗ عُرِضَ عَلٰى اَبِيْهِ وَاُمِّهِ الْاِسْلَامُ وَلَايُؤَخَّرُ وَالصِّبَا مَحْدُوْدٌ فَوَجَبَ تَاخِيْرُهٗ وَاَمَّا الصَّبِيُّ الْعَاقِلُ وَالْمَعْتُوْهُ الْعَاقِلُ فَلَا يَفْتَرِقَانِ۔

ترجمہ:۔ اور بہرحال صِغر تو وہ ابتدائی حال میں جنون کے مانند ہے، اس لئے کہ بچہ عدیم العقل اور عدیم التمیز ہوتا ہے، بہرحال جب وہ سمجھدار ہو گیا تو اس نے اہلیتِ ادا کی ایک نوع کو پالیا، لیکن اس کے باوجود بچپنا ایک عذر ہے، تو اس کی وجہ سے اس سے وہ تمام چیزیں ساقط ہو جائیں گی جو بالغ سے ساقط ہونے کا احتمال رکھتی ہیں، خلاصۂ کلام یہ کہ بچہ سے ذمہ داری اٹھالی جائے گی، اور بچہ کی طرف سے اور بچہ کے لئے وہ تمام چیزیں صحیح ہوں گی جن میں ذمہ داری نہ ہو، اس لئے کہ بچپنا رحم کے اسباب میں سے ہے، پس بچپنے کو ہر اس ذمہ داری سے عفو کا سبب قرار دیا جائے گا جو عفو کا احتمال رکھتی ہو، اور اسی وجہ سے بچہ ہمارے نزدیک قتل کی وجہ سے میراث سے محروم نہیں ہوگا، اور اعتراض لازم نہ ہوگا اس پر اس کے رقیت اور کفر کی وجہ سے محروم ہونے کا، اس لئے کہ رقیت اہلیتِ ارث کے منافی ہے اور ایسے ہی کفر، اس لئے کہ کفر اہلیتِ ولایت (علی المسلم) کے منافی ہے، اور حق کا معدوم ہونا اس کے سبب کے معدوم ہونے سے اور اس کی اہلیت کے معدوم ہونے سے جزا شمار نہیں کیا جائے گا۔

اور بہرحال عَتَہ بلوغ کے بعد تو وہ تمام احکام میں عقل کے ساتھ بچپنے کے مانند ہے، یہانتک کہ عتہ قول اور فعل کی صحت کو نہیں روکے گا، لیکن عتہ ذمہ داری کو روکتا ہے، اور بہرحال ان اموال کا ضمان جن کو ہلاک کر دیا جائے تو یہ ذمہ داری نہیں ہے، اس لئے کہ ضمان تلافی کے لئے مشروع کیا گیا ہے، اور اس کا صبیٔ معذور ہونا یا معتوہ ہونا عصمتِ محل کے منافی نہیں ہے، اور معتوہ سے خطاب اٹھالیا جائے گا جیسا کہ بچہ سے خطاب اٹھالیا جاتا ہے، اور اس کے اوپر ولایت ہوگی، وہ اپنے غیر کا ولی نہ ہوگا، اور جنون اور صغر جدا ہو جاتے ہیں اس بات میں کہ یہ عارض (جنون) غیر محدود ہے، پس کہا گیا ہے کہ جب مجنون کی بیوی اسلام لائے تو اس کے ماں باپ پر اسلام پیش کیا جائے گا، اور عرض اسلام کو مؤخر نہیں کیا جائے گا، اور بچپنا محدود ہے تو اس کی تاخیر واجب ہوگی، اور بہرحال صبیٔ عاقل اور معتوہِ عاقل، تو یہ دونوں الگ الگ نہیں ہیں۔

تشریح:۔ دوسرا عارض صغر ہے، صغر اور بچپنا اگرچہ انسان میں پیدائشی طور پر ہے، اس کے باوجود اس کو عوارض میں شمار کیا کیونکہ یہ انسان کی ماہیت وحقیقت میں داخل نہیں ہے، کیونکہ ہمارے ابا حضرت آدم پیدائش کے وقت جوان

تھے، لہٰذا نبی آدم میں جوان ہونا اصل ہوا اور صغر کو عوارض میں شمار کیا، بہر حال صغر اپنی ابتدائی حالت میں یعنی عاقل ہونے سے پہلے جنون کے مثل ہے، جنون کی طرح صغر میں بھی عقل معدوم ہوتی ہے، اور اچھے برے کی تمیز نہیں ہوتی، بلکہ صغر جنون سے بھی ناقص تر ہے، کیونکہ مجنون تو کبھی کبھار اچھے برے میں امتیاز کر بھی لیتا ہے مگر صغیر کو اس کی قدرت بالکل نہیں ہوتی۔

لیکن جب بچہ سمجھدار ہو جائے تو اس میں ایک قسم کی اہلیت پیدا ہو جاتی ہے یعنی اہلیت قاصرہ، نہ کہ اہلیتِ کاملہ یعنی ادا کی اہلیت اس میں پیدا ہو جاتی ہے مگر چونکہ صغر ابھی باقی ہے، لہٰذا اس صغر کے عذر کی وجہ سے وہ تمام احکام بچہ سے ساقط ہو جائینگے جو اعذار کی وجہ سے بالغ سے ساقط ہو جاتے ہیں، جیسے نماز، روزہ اور عبادات وغیرہ اور حدود دو کفارات، البتہ جو احکام سقوط کا احتمال نہیں رکھتے وہ ساقط نہ ہوں گے جیسے ایمان لانا، لہٰذا عاقل بچہ اگر ایمان لایا تو اس کا ایمان معتبر ہوگا، الغرض صغر کے سلسلہ میں قاعدہ کلیہ یہ ہے کہ صغیر سے ذمہ داری اٹھالی گئی ہے، لہٰذا غیر ذمہ داری اور غیر ضرر والے کام صغیر خود کرے گا تو بھی درست ہے یا اس کی طرف سے اس کا ولی کرے گا تو بھی درست ہے، جیسے ہدیہ قبول کرنا، صدقہ قبول کرنا وغیرہ، تو ہدیہ اور صدقہ قبول کرنا اس میں بچہ کا کوئی ضرر نہیں ہے، لہٰذا یہ بچہ کے لیے درست ہے بچہ خود قبول کرے، یا اس کی طرف سے اس کا ولی قبول کرے، کیونکہ بچپنا اسباب رحمت میں سے ہے، طبعاً بھی یعنی طبعی طور پر بچہ کو دیکھ کر رحم آتا ہے، اور شرعاً بھی یعنی شریعت نے بھی بچہ پر ورحم کا حکم دیا ہے، من لم یرحم صغیرنا ولم یؤقر کبیرنا فلیس منا، لہٰذا صغر اور بچپنے کو عذر سمجھا گیا ہر اس ذمہ داری سے جس میں عفو اور معاف ہونے کا احتمال ہوتا ہے، لہٰذا بچہ نے اگر اپنے مورث کو قتل کر دیا تو یہ میراث سے محروم نہ ہوگا، کیونکہ موجب قتل یعنی قصاص معاف کرنے سے ساقط ہو سکتا ہے لہٰذا بچہ سے بھی عذرِ صغر کی وجہ سے ساقط ہو جائے گا، اور یوں سمجھا جائے گا کہ مورث اپنی موت مرا ہے۔

ولایلزم علیه حرمانه:- ایک سوال کا جواب دے رہے ہیں کہ جب صغر اسبابِ رحمت میں سے ہے اور بچہ مورث کو قتل کرنے سے بھی میراث سے محروم نہیں ہوتا ہے تو پھر بچہ رقیت اور کفر کی وجہ سے بھی میراث سے محروم نہ ہونا چاہیے حالانکہ کفر وارتداد کی صورت میں اور غلامی کی صورت میں بچہ میراث سے محروم ہوتا ہے۔

اس کا جواب دے رہے ہیں کہ رقیت میراث کی اہلیت کے منافی ہے، یعنی غلام میراث کا اہل نہیں ہے، کیونکہ میراث کا اہل ہونے کا مطلب ہے میراث کا مالک بننا، اور غلام کسی چیز کا مالک نہیں بن سکتا ہے، بلکہ جو چیز اس کی ملک میں آئے گی اس کا مالک اس کا مولی ہے، اسی طرح کفر بھی میراث کی اہلیت کے منافی ہے، اس لئے کہ کفر اہلیتِ ولایت کے منافی ہے یعنی کافر کو مسلمان پر ولایت نہیں ہے، اور میراث کا مدار ولایت پر ہے، لہٰذا کافر وارث نہ ہوگا،

رقیت میں حقِ میراث کی اہلیت کا سبب یعنی آزاد ہونا نہیں پایا گیا اس لئے غلام محروم ہوگا اور کفر کی صورت میں حق میراث کا سبب یعنی ولایت نہیں پائی گئی اس لیے کافر بچہ وارث نہ ہوگا، تو اگر سبب اور اہلیت نہ ہونے کی وجہ سے حقِ میراث معدوم ہوا تو اس کو سزا اور عقوبت نہ کہینگے کہ جس سے یہ بات لازم آئے کہ بچہ پر رحمت کے تقاضے کے خلاف کیا جارہا ہے، اور اس کو حرمانِ ارث کی سزا دیجارہی ہے، بلکہ اس کا حرمان تو عدم سبب وعدم اہلیت کی وجہ سے ہے اس کو سزا اور عقوبت نہیں کہیں گے۔

واما العته بعد البلوغ:- تیسرا عارض عَتَہ ہے، عَتَہ کہتے ہیں عقل میں ایسا خلل ہو کہ معتوہ کی باتیں کبھی تو سمجھ داروں جیسی ہوں اور کبھی دیوانوں جیسی، پس بالغ معتوہ کا حکم صبی عاقل جیسا ہے، بچہ کی ابتدائی حالت تو جنون کے مشابہ تھی البتہ انتہائی حالت میں بچہ کی عقل ہوتی ہے مگر ناقص تو معتوہ میں بھی عقل میں خلل ہوتا ہے، لہٰذا معتوہ بالغ صبی عاقل کے مانند ہے، پس عَتَہ قول وفعل کی صحت کو نہیں روکتا ہے، یعنی جیسے عاقل بچے کے اقوال وافعال صحیح ہیں، ایسے ہی متوہ کے بھی صحیح ہیں جیسے اسلام قبول کرنا، ہدیہ قبول کرنا، وکیل بننا وغیرہ، البتہ عَتَہ ذمہ داری کو روکتا ہے، یعنی ایسی چیز اس پر لازم نہ ہوگی جس میں اس کا ضرر ہو، لہٰذا معتوہ کا اپنی بیوی کو طلاق دینا درست نہ ہوگا، نہ اپنے غلام کو آزاد کرنا صحیح ہوگا، نہ ولی کی اجازت سے نہ بغیر اجازت کے، اسی طرح معتوہ اگر بیع کا وکیل بنا تو اس سے تسلیم مبیع کا مطالبہ نہیں کیا جائے گا، اور عیب ظاہر ہونے کی صورت میں معتوہ کو مبیع واپس لینے پر مجبور نہیں کیا جائے گا، غرض نقصان اور ضرر والے کام کی ذمہ داری اس پر نہ ہوگی جیسے صبی عاقل پر نہیں ہوتی۔

واما ضمان مایستهلك:- ایک اعتراض کا جواب ہے، وہ یہ ہے کہ جب معتوہ اور صبی عاقل پر ضرر والی چیزیں لازم نہیں کیجاتی تو ان پر تلف کردہ مال کا ضمان بھی نہ آنا چاہیے، کیونکہ اس میں بھی ان کا ضرر ہے، حالانکہ ان پر ضمان واجب ہے، ـــــ اس کا جواب یہ ہے کہ ضمان ذمہ داری کی بنا پر نہیں ہے جو معتوہ سے منتفی ہے بلکہ مالِ معصوم کو ضائع کرنے کی تلافی میں ضمان مشروع ہوا ہے، اور ضائع کرنے والے کا معتوہ یا صبیٔ معذور ہونا عصمتِ محل کے منافی نہیں ہے یعنی مال ضائع کرنے والا اگرچہ صبی یا معتوہ ہے مگر اس کی وجہ سے کسی کے مال کی عصمت ختم نہیں ہوجاتی، لہٰذا اس کی تلافی میں ضمان واجب ہوگا، یعنی یہ ضمان عصمتِ محل کا ہے، فعل کی جزا نہیں ہے، فعل کی جزا معتوہ پر نہیں آتی لہٰذا اگر اس نے اللہ کے حقوق ضائع کئے تو اس پر جو ضمان آئے گا وہ فعل کی جزا ہے، وہ معتوہ اور صبیٔ عاقل پر نہیں آئے گی، معتوہ سے اسی طرح خطاب اٹھالیا گیا ہے جیسے صبی سے اٹھالیا گیا ہے، اور صبی کی طرح معتوہ پر بھی دوسروں کی ولایت ثابت ہوگی ان کے قصور عقل کی وجہ سے، البتہ معتوہ دوسرے کا ولی نہیں بن سکتا ہے، کیونکہ خود اپنے پر ولایت نہیں تو دوسروں پر کیسے ہوگی، ـــــ پھر ایک ہے جنون اور ایک ہے عَتَہ، جنون بچہ کی ابتدائی حالت کے

مشابہ ہے اور عتہ بچہ کی انتہائی حالت کے مشابہ ہے، تو مصنف بچہ اور مجنون میں اور بچہ اور معتوہ میں فرق بتلا رہے ہیں، فرماتے ہیں کہ جنون اور صغر کے درمیان فرق یہ ہے کہ جنون غیر محدود ہے، اس کے زوال کا کوئی وقت متعین نہیں ہے، اور صغر محدود ہے ایک مدت ختم ہونے پر صغر ختم ہو جائے گا، تو اس پر تفریع کر رہے ہیں کہ اگر مجنون کی بیوی مسلمان ہوگئی تو مجنون کے والدین پر اسلام پیش کیا جائے گا، اور مجنون والدین کے تابع سمجھا جائے گا، اگر والدین نے قبول کر لیا تو نکاح برقرار رہے گا ورنہ عورت مجنون سے بائنہ ہو جائے گی، یہاں مجنون پر اسلام پیش کرنے میں تاخیر سے کوئی فائدہ نہیں ہے کیونکہ پتہ نہیں جنون کب زائل ہو، لیکن اگر صبی کی بیوی مسلمان ہوگئی تو بچہ کے والدین پر اسلام پیش نہیں کیا جائے گا، بلکہ بچہ کے عاقل ہونے تک انتظار کیا جائے گا، عاقل ہونے کے بعد اسلام پیش کیا جائے گا، اس نے قبول کر لیا تو نکاح برقرار رہے گا ورنہ تفریق ہو جائے گی، کیونکہ جنون غیر محدود ہے تو انتظار سے کوئی فائدہ نہیں، اور صغر محدود ہے، لہٰذا بچہ کے عاقل ہونے تک انتظار کیا جائے گا، — یہ تو فرق ہوا مجنون اور صبی میں، اور معتوہ عاقل اور صبی عاقل میں مصنف علیہ الرحمۃ فرماتے ہیں کہ دونوں میں کوئی فرق نہیں ہے، لہٰذا اگر معتوہ کی بیوی مسلمان ہوگئی تو بلا تاخیر معتوہ پر اسلام پیش کیا جائے گا جیسے صبی عاقل پر بلا تاخیر اسلام پیش کیا جاتا ہے، اگر معتوہ نے اسلام قبول کیا تو نکاح برقرار رہے گا ورنہ تفریق ہو جائے گی، کیونکہ معتوہ اور صبیٔ عاقل دونوں کا اسلام معتبر ہے، لہٰذا اسلام پیش کرنے میں تاخیر نہیں کی جائے گی، مصنف علیہ الرحمۃ نے معتوہ کے ساتھ عاقل کی قید اس لیے لگائی کہ معتوہ کا اطلاق بعض دفعہ مجنون پر بھی ہوتا ہے اور یہاں مجنون مراد نہیں ہے۔

وَاَمَّا النِّسْيَانُ فَلَايُنَافِيْ الْوُجُوْبَ فِيْ حَقِّ اللّٰهِ تَعَالٰى لٰكِنَّهٗ اِذَاكَانَ غَالِبًا يُلَازِمُ الطَّاعَةَ مِثْلُ النِّسْيَانِ فِيْ الصَّوْمِ وَالتَّسْمِيَةِ فِى الذَّبِيْحَةِ جُعِلَ مِنْ اَسْبَابِ الْعَفْوِ لِاَنَّهٗ مِنْ جِهَةِ صَاحِبِ الْحَقِّ اِعْتَرَضَ بِخِلَافِ حُقُوْقِ الْعِبَادِ وَعَلٰى هٰذَا قُلْنَا اِنَّ سَلَامَ النَّاسِى لَمَّاكَانَ غَالِبًا لَمْ يَقْطَعِ الصَّلٰوةَ بِخِلَافِ الْكَلَامِ لِاَنَّ هَيْأَةَ الْمُصَلِّيْ مُذَكِّرَةٌ لَهٗ فَلَايَغْلِبُ الْكَلَامُ نَاسِيًا وَاَمَّا النَّوْمُ فَعَجْزٌ عَنْ اِسْتِعْمَالِ الْقُدْرَةِ يُنَافِى الْاِخْتِيَارَ فَاَوْجَبَ تَاخِيْرَ الْخِطَابِ لِلْاَدَاءِ وَبَطَلَتْ عِبَارَاتُهٗ اَصْلًا فِى الطَّلَاقِ وَالْعَتَاقِ وَالْاَسْلَامِ وَالرِّدَّةِ وَلَمْ يَتَعَلَّقْ بِقِرَاءَ تِهٖ وَكَلَامِهٖ فِى الصَّلٰوةِ حُكْمٌ وَكَذَا اِذَا قَهْقَهَ فِيْ صَلٰوتِهٖ هُوَ الصَّحِيْحُ وَالْاَغْمَاءُ مِثْلُ النَّوْمِ فِيْ فَوْتِ الْاِخْتِيَارِ وَفَوْتِ اِسْتِعْمَالِ الْقُدْرَةِ حَتّٰى مَنَعَ صِحَّةَ الْعِبَادَاتِ وَهُوَاَشَدُّ

مِنْهُ لِاَنَّ النَّوْمِ فَتْرَةٌ اَصْلِيَّةٌ وَهٰذَا عَارِضٌ يُنَافِي الْقُوَّةَ اَصْلًا وَلِهٰذَا كَانَ حَدَثًا فِي كُلِّ الْاَحْوَالِ وَمَنَعَ الْبِنَاءَ وَاعْتُبِرَ اِمْتِدَادُهٗ فِي حَقِّ الصَّلٰوةِ خَاصَّةً۔

ترجمہ:۔ اور بہرحال نیسان پس وہ اللہ کے حق میں وجوب کے منافی نہیں ہے،لیکن جب نسیان ایسا غالب ہو جو طاعت کے ساتھ لازم رہے جیسے روزہ میں نسیان اور ذبیحہ میں تسمیہ کا نسیان تو اس کو اسبابِ عفو میں سے قرار دیا گیا ہے، اس لئے کہ یہ نسیان صاحبِ حق کی طرف سے عارض ہوا ہے، برخلاف حقوق العباد کے، اور اسی بنیاد پر ہم نے کہا کہ ناسی کا سلام جب غالب ہو تو وہ نماز کو قطع نہیں کرے گا، برخلاف کلام کے اس لئے کہ نماز کی ہیئت نماز کو یاد دلانے والی ہے، تو بھول کر کلام غالب نہیں ہوگا۔

اور بہرحال نیند پس وہ قدرت کے استعمال سے ایسی عاجزی ہے جو اختیار کے منافی ہے، تو نیند ادا کے خطاب کی تاخیر کو واجب کرے گی، اور نائم کی عبارات طلاق، عتاق اور اسلام اور ردت میں بالکل باطل ہو جائیں گی اور نماز میں اس کی قرأت اور اس کے کلام سے کوئی حکم متعلق نہ ہوگا، اور اسی طرح جب اس نے اپنی نماز میں قہقہہ لگایا، یہی صحیح ہے۔

اور اغماء نیند کی طرح ہے اختیار کے فوت ہونے میں اور قدرت کے استعمال کے فوت ہونے میں، یہاںتک کہ اغماء عبارات کی صحت سے مانع ہے، اور اغماء نیند سے بڑھ کر ہے، اس لئے نیند ایک طبعی سستی ہے اور اغماء ایسا عارض ہے جو قوت کے بالکل منافی ہے، اور اسی وجہ سے اغماء تمام احوال میں حدث ہے اور اغماء بناء کے لئے مانع ہے، اور اغماء کا امتداد خاص کر نماز کے حق میں معتبر ہے۔

تشریح:۔ چوتھا عارض نسیان ہے، نسیان یہ ہے کہ بغیر کسی آفت و بیماری کے بعض چیزوں سے جاہل اور بے خبر ہو جانا، حالانکہ بہت سی چیزوں کا علم رکھتا ہے، بھول حقوق اللہ کے وجوب کو نہیں روکتی، لہٰذا نماز، روزہ وغیرہ عبادتیں بھول جانے سے ساقط نہ ہوں گی، بلکہ ان کی قضا لازم ہوگی، لیکن جن عبادتوں میں نسیان کا غلبہ ہو ان میں نسیان اسبابِ عفو میں سے ہے یعنی معاف ہے، کیونکہ یہ نسیان صاحبِ حق یعنی اللہ تعالیٰ کی طرف سے پیش آیا ہے، بندہ کا اس میں کوئی دخل نہیں ہے، لہٰذا خود اللہ کے حقوق میں نسیان معاف ہوگا جیسے روزہ میں نسیان، انسان بسا اوقات بھول کر کھا پی لیتا ہے، تو یہ معاف ہے، اس سے روزہ فاسد نہ ہوگا، اسی طرح ذبح کے وقت عام طور پر انسان پر ایسی ہیبت طاری ہوتی ہے کہ وہ بسم اللہ بھول جاتا ہے، لہٰذا احناف کے نزدیک ذبح کے وقت تسمیہ کا نسیان معاف ہے، لیکن حقوق العباد میں نسیان معاف نہیں ہے لہٰذا بھول کر اگر کسی کا مال ہلاک کر دیا تو ضمان لازم آئے گا۔

چونکہ نسیانِ غالب عذر ہے اور معاف ہے اس لئے اگر کسی نے قعدۂ اولی میں بھول کر، اس کو قعدۂ اخیرہ سمجھ کر

سلام پھیر دیا،تو یہ سلام معاف ہے،اس سے نماز نہیں ٹوٹے گی جب تک کوئی دوسرا منافئ نماز عمل کلام وغیرہ نہ کرے،البتہ تیسری رکعت کے قیام میں تاخیر کی وجہ سے سجدۂ سہو واجب ہوگا،لیکن اگر نماز میں بھول کر کلام کرلیا تو یہ معاف نہیں ہے اس سے نماز ٹوٹ جائے گی، کیونکہ کلام غالب نہیں ہے یعنی عام طور نماز میں نہیں ہوتا کیونکہ نماز کی ہیئت یاد دلا دیتی ہے کہ نماز میں ہے،اور سلام کا وقوع غالب ہے، کیونکہ قعدۂ اولی اور اخیرہ میں اشتباہ ہوجاتا ہے،اس لئے اس کا وقوع کثرت سے ہے۔

واما النوم:- پانچواں عارض نوم ہے، نیند وہ طبعی کسل اور سستی ہے جو تھکن کی وجہ سے غیر اختیاری طور پر پیدا ہوتی ہے،اور انسان کے اختیار کو ختم کر دیتی ہے،لہٰذا نیند کی وجہ سے خطابِ ادا مؤخر ہوجائے گا،لیکن واجب ساقط نہ ہوگا اور چونکہ نائم کا اختیار ختم ہوجاتا ہے تو وہ عبارتیں جو اختیار پر مبنی ہیں باطل وغیر معتبر ہوں گی ،لہٰذا نائم نے اگر بیوی کو طلاق دی یا غلام کو آزاد کیا، یا اسلام قبول کیا یا مرتد ہوگیا،تو ان میں سے کسی کا بھی اعتبار نہ ہوگا،لہٰذا نائم کی نہ طلاق پڑے گی ،نہ آزادی واقع ہوگی ،اور نہ اسلام وارتداد کا اعتبار ہوگا،اور اگر اس نے نماز میں نیند کی حالت میں قرأت کی یا رکوع ،سجدہ کیا تو غیر معتبر ہے، جب قرأت صحیح نہیں تو نماز صحیح نہ ہوگی ،اسی طرح نیند کی حالت میں کلام کیا تو کلام کا اعتبار نہ ہوگا ،لہٰذا اس سے نماز فاسد نہ ہوگی ، کیونکہ بے اختیار صادر ہونے کی وجہ سے یہ حقیقی کلام نہیں ہے،اسی طرح اگر نماز میں نیند کی حالت میں قہقہہ لگایا تو اس سے بھی حکم متعلق نہ ہوگا یعنی نہ وضو ٹوٹے گا نہ نماز ٹوٹے گی،لیکن مفتی بہ قول کے مطابق قہقہہ سے نماز فاسد ہوجائے گی۔

والاغماء مثل النوم:- چھٹا عارض اغماء ہے،یعنی غشی اور بیہوشی یہ ایک طرح کا مرض ہے جس سے انسانی قوی کمزور اور بے حس ہوجاتے ہیں،لیکن عقل زائل نہیں ہوتی ، برخلاف جنون کے کہ اس میں عقل زائل ہوجاتی ہے،اور یہ بیہوشی نیند کی طرح ہے، نیند کی طرح بیہوشی میں بھی اختیار اور استعمالِ قدرت فوت ہوجاتا ہے،اور بیہوشی کی حالت کے سب کلام باطل ہیں، بلکہ بیہوشی اختیار زائل ہونے میں نیند سے بھی بڑھ کر ہے،اس لئے کہ نیند ایک طبعی سستی ہیں،اور بیہوشی ایک غیر طبعی چیز ہے جو قوت کے بالکل منافی ہے،یعنی اغماء سے قوی بالکل معطل ہوجاتے ہیں، اسی لئے اغماء اور بیہوشی تمام احوال میں ناقضِ وضو ہے خواہ کروٹ پر لیٹا ہو یا ٹیک لگا کر یا کھڑا ہو، بیٹھا ہو یا رکوع ، سجدہ میں ہو،اور نیند صرف لیٹنے اور ٹیک لگانے کی صورت میں ناقضِ وضو ہے، باقی حالتوں میں ناقضِ وضو نہیں ہے، اور اگر اغماء نماز میں پیش آجائے تو بنا کو مانع ہے برخلاف نوم کے، اگر نماز میں پیش آجائے تو بیدار ہونے کے بعد بنا درست ہے۔البتہ بیہوشی کبھی دیر تک ممتد ہوجاتی ہے، حالانکہ عام طور پر امتداد نہیں ہوتا، اگر بیہوشی میں امتداد نہ ہو تو یہ نیند کے حکم میں ہے اور اگر امتداد ہو تو جنون کے حکم میں ہے،لہٰذا اگر بیہوشی ایک دن رات سے زیادہ ہوجائے تو نماز

ساقط ہوجائے گی، شیخین کے نزدیک گھنٹوں کے حساب سے ایک دن رات سے زیادہ ہوجائے تو نماز ساقط ہوجائے گی، امام محمد کے نزدیک نمازوں کے حساب سے ہے، یعنی اگر چھٹی نماز کا وقت بھی آ گیا تو نمازیں معاف ہیں، اور اگر امتداد چھٹی نماز کا وقت آنے سے پہلے ختم ہوگیا تو نمازوں کی قضا لازم ہوگی، لیکن روزے میں مہینہ بھر کا امتداد شاذ و نادر ہے، لہٰذا اگر مہینہ بھر بیہوشی کا امتداد ہو بھی گیا تو روزے ساقط نہ ہوں گے، قضا لازم ہوگی، اسی طرح زکوۃ بھی امتداد سے ساقط نہ ہوگی، الغرض بیہوشی کے امتداد کا صرف نماز کے حق میں اعتبار ہے۔

وَاَمَّا الرِّقُّ فَهُوَ عَجْزٌ حُكْمِيٌّ شُرِعَ جَزَاءً فِى الْاَصْلِ لٰكِنَّهٗ فِىْ حَالَةِ الْبَقَاءِ صَارَ مِنَ الْاُمُوْرِ الْحُكْمِيَّةِ بِهٖ يَصِيْرُ الْمَرْءُ عُرْضَةً لِلتَّمَلُّكِ وَالْاِبْتِذَالِ وَهُوَ وَصْفٌ لَايَحْتَمِلُ التَّجْزِىَ فَقَدْ قَالَ مُحَمَّدٌ عليه الرحمة فِى الْجَامِعِ فِى مَجْهُوْلِ النَّسَبِ اِذَا قَرَّاَنَ نِصْفَهٗ عَبْدُ فُلَانٍ اَنَّهٗ يُجْعَلُ عَبْدًا فِىْ شَهَادَاتِهٖ وَفِىْ جَمِيْعِ اَحْكَامِهٖ وَكَذٰلِكَ الْعِتْقُ الَّذِىْ هُوَ ضِدُّهٗ وَقَالَ اَبُوْيُوْسُفَ وَمُحَمَّدٌ رَحِمَهُمَا اللّٰهُ تَعَالٰى الْاِعْتَاقُ اِزَالَةٌ لِمِلْكٍ مُتَجَزِّئٍ تَعَلَّقَ بِسُقُوْطِ كُلِّهٖ عَنِ الْمَحَلِّ حُكْمٌ لَايَتَجَزَّأُ وَهُوَ الْعِتْقُ فَاِذَا سَقَطَ بَعْضُهٗ فَقَدْ وُجِدَ شَطْرُ الْعِلَّةِ فَيَتَوَقَّفُ الْعِتْقُ اِلٰى تَكْمِيْلِهَا وَصَارَ ذٰلِكَ كَغَسْلِ اَعْضَاءِ الْوُضُوْءِ لِاِبَاحَةِ اَدَاءِ الصَّلٰوةِ وَكَاَعْدَادِ الطَّلَاقِ لِلتَّحْرِيْمِ وَهٰذَا الرِّقُّ يُنَافِى مَالِكِيَّةَ الْمَالِ لِقِيَامِ الْمَمْلُوْكِيَّةِ مَالًا حَتّٰى لَايَمْلِكَ الْعَبْدُ وَالْمُكَاتَبُ التَّسَرِّىَ وَلَا تَصِحُّ مِنْهُمَا حَجَّةُ الْاِسْلَامِ لِعَدَمِ اَصْلِ الْقُدْرَةِ وَهِىَ الْمَنَافِعُ الْبَدَنِيَّةُ لِاَنَّهَا لِلْمَوْلٰى اِلَّا فِيْمَا اُسْتُثْنِىَ عَلَيْهِ مِنَ الْقُرَبِ الْبَدَنِيَّةِ۔

ترجمہ:۔ اور بہرحال رقیت تو وہ ایسا عجز حکمی ہے جو اصل میں بطور سزا کے مشروع ہوا ہے، لیکن رقیت حالتِ بقاء میں حکمی امور میں سے ہوگئی، جس کی وجہ سے آدمی تملک اور ذلت کا نشانہ بن جاتا ہے، اور رقیت ایسا وصف ہے جو تجزی کا احتمال نہیں رکھتا ہے، پس امام محمد نے جامع کبیر میں مجہول النسب کے بارے میں فرمایا کہ جب اس نے اقرار کیا کہ اس کا نصف فلاں کا غلام ہے، تو اس کو شہادت اور جملہ احکام میں غلام شمار کیا جائے گا، اور ایسے ہی وہ عتق جو رقیت کی ضد ہے، اور صاحبین نے فرمایا کہ اعتاق غیر متجزی ہے، اس وجہ سے کہ اس کا اثر اور وہ عتق ہے غیر متجزی ہے، اور امام ابوحنیفہؒ نے فرمایا کہ اعتاق ایسی ملک کو زائل کرنے کا نام ہے، جو تجزی کو قبول کرتا ہے، حالانکہ محل (مملوک) سے پورے ملک کے سقوط کے ساتھ ایسا حکم متعلق ہے جو غیر متجزی ہے اور وہ عتق ہے، پس جب ملک کا

بعض حصہ ساقط ہو گیا تو علت کا نصف حصہ پایا گیا، پس عتق علت کی تکمیل تک موقوف رہے گا اور یہ (اسقاط ملک) ایسا ہو گیا جیسے اعضاء کا غُسل (علت ہے) نماز کی ادائیگی کی اباحت کے لئے، اور جیسے طلاق کے اعداد (علت ہیں) تحریم کے لئے، اور یہ رقیت مال کی مالکیت کے منافی ہے مال ہونے کی حیثیت سے مملوکیت کے قائم مقام ہونے کی وجہ سے، یہاں تک کہ غلام اور مکاتب (جماع کے لئے) تَسرّی (باندی رکھنے) کے مالک نہ ہوں گے، اور ان دونوں کی جانب سے اسلام کا فریضۂ حج صحیح نہ ہوگا اصلِ قدرت کے نہ ہونے کی وجہ سے، اور قدرت وہ منافع بدنیہ ہیں، اس لئے کہ منافع آقا کے لئے ہیں، مگر ان بدنی عبادات میں جن کا استثنا کر دیا گیا۔

تشریح:۔ ساتواں عارض رقیت (غلام ہونا) ہے، رقیت ایک عجز حکمی ہے، یعنی غلام بحکم شرع عاجز و مجبور ہے، کسی طرح کے تصرفات کا مالک نہیں ہے، غلامی ابتداءً اور اصل وضع میں کفر کی سزا ہے اور اللہ تعالیٰ کا حق ہے، یعنی کفار نے اللہ تعالیٰ کی عبادت اور غلامی کو باعثِ عار سمجھا تو اس کی پاداش میں اللہ تعالیٰ نے ان کو اپنے غلاموں (مسلمانوں) کا غلام بنا دیا، بہر حال غلامی ابتداءً چونکہ کفر کی سزا ہے، اس لئے صرف کفار پر ثابت ہوتی ہے، مسلمانوں پر ابتداءً رقیت ثابت نہیں ہو سکتی، لیکن رقیت بقاءً حق العبد ہے اور ایک حکمی امر ہے یعنی سزا کے معنی کی رعایت کئے بغیر شریعت کے دیگر احکام کی طرح یہ بھی محض ایک حکم شرعی کے طور پر جاری ہوتی ہے، اس غلامی کے سبب آدمی ذلت اور تملک کا نشانہ بنا رہتا ہے، حتی کہ غلام اگر مسلمان بھی ہو گیا تب بھی وہ غلام ہی رہے گا، جیسے خراج ابتداءً مسلمان پر ثابت نہیں ہوتا، البتہ بقاءً ثابت ہوتا ہے، یعنی خراجی زمین خریدی تو خراج علی حالہ باقی رہے گا۔

رقیت ایک ایسا وصف ہے جس میں تجزی نہیں ہوتی، لہٰذا ایسا نہیں ہو سکتا ہے کہ انسان کا بعض حصہ غلام ہو، اور بعض حصہ آزاد ہو، کیونکہ رقیت کفر کی سزا ہے، اور کفر میں تجزی نہیں ہے، ایسے ہی رقیت حق اللہ ہے، اور اللہ کے حق میں تجزی نہیں ہوتی ہے، البتہ رقیت پر جو ملک مرتب ہوتی ہے یہ حق العبد ہے، اس میں تجزی ہوتی ہے، لہٰذا ایک غلام کے آدھے آدھے حصے کے دو آدمی مالک ہو سکتے ہیں، آدمی اپنے غلام کے نصف حصہ کو بیچ سکتا ہے۔

مصنف رقیت کے غیر متجزی ہونے پر جامع کبیر کا ایک جزئیہ پیش کرتے ہیں کہ اگر کوئی مجہول النسب غلام اقرار کرے کہ اس کا نصف حصہ فلاں کا غلام ہے، تو اگر چہ فلاں کی ملکیت تو نصف میں ثابت ہوگی، مگر غلام شہادت اور دیگر احکام میں کامل غلام شمار کیا جائے گا، ایسا نہ ہوگا کہ آدھا غلام نہیں ہے، کیونکہ رقیت میں تجزی نہیں ہے، اور ملک میں تجزی ہے، اس لئے مقرلہ کے لئے نصف حصہ میں ملک ثابت ہوگی۔

پھر جس طرح رقیت میں تجزی نہیں ہے، ایسے ہی عتق جو اس کی ضد ہے اس میں بھی تجزی نہیں ہے، لہٰذا بعض حصہ آزاد ہو بعض حصہ آزاد نہ ہو ایسا نہیں ہو سکتا، اور صاحبین کے نزدیک اعتاق میں بھی تجزی نہیں ہوتی، کیونکہ اعتاق

کہتے ہیں عتق ثابت کرنے کو، تو عتق اعتاق کا اثر ہے، اور اثر یعنی عتق میں تجزی نہیں ہے، تو مؤثر یعنی اعتاق میں بھی تجزی نہیں ہے۔

وقال ابو حنیفة:- امام ابوحنیفہ علیہ الرحمۃ فرماتے ہیں کہ اعتاق میں تجزی ہوتی ہے، اگر چہ عتق میں تجزی نہیں ہے، اور دلیل یہ ہے کہ اعتاق کہتے ہیں ازالۂ ملک کو، اعتاق رقیت کو ساقط کرنے یا آزادی کو ثابت کرنے کا نام نہیں ہے، کیونکہ رقیت اور آزادی یہ اللہ کا حق ہے، اس میں بندہ کو تصرف کا کوئی حق نہیں ہے، کہ وہ رقیت کو ساقط کرے یا آزادی کو ثابت کرے، بندہ صرف اپنے حق میں تصرف کرسکتا ہے اور ملک اس کا حق ہے، تو جب بندہ اعتاق کرے گا تو اس کا مطلب ہوا ازالۂ ملک کرنا اور ملک میں بالاتفاق تجزی ہے، تو ازالۂ ملک میں بھی تجزی ہوگی، الغرض اعتاق نام ہے ملک زائل کرنے کا، یہ الگ بات ہے کہ ازالۂ ملک کے نتیجہ میں رقیت زائل ہوجاتی ہے، اور زوال رقیت کے واسطہ سے بالاخر عتق ثابت ہوجاتا ہے۔

بہرحال اعتاق ملکِ متجزی کو زائل کرنے کا نام ہے، (جس کے نتیجہ میں اس کے ساتھ عتق کا حکم متعلق ہوجائے گا، یعنی ملک زائل کرنے سے عتق کا ثبوت ہوجائے گا) مگر اس ازالۂ ملک کے ساتھ جو حکمِ عتق متعلق ہوگا وہ پوری ملک کے ساقط ہونے کے ساتھ متعلق ہوگا یعنی ازالۂ ملک میں ملک اگر چہ متجزی ہے مگر اس پر عتق جو غیر متجزی ہے وہ اس وقت ثابت ہوگا جب غلام سے پوری ملک زائل ہوجائے، پس اگر کسی نے آدھا غلام آزاد کیا یعنی نصف ملک کو زائل کیا تو عتق ثابت نہ ہوگا کیونکہ عتق کی علت پوری ملک کو زائل کرنا ہے، اور یہاں آدھی علت پائی گئی، لہٰذا یہ نصف علت تکمیلِ علت تک موقوف رہے گی اور جب علت مکمل ہوجائے گی یعنی پوری ملک زائل ہوجائے گی تو عتق ثابت ہوجائے گا۔

مصنف کہتے ہیں کہ ملکِ متجزی کے ازالہ کا علت ہونا عتق غیر متجزی کے لئے، یہ ایسا ہی ہے جیسے اعضاء وضو کا دھونا (جو متجزی ہے) علت ہے اباحتِ صلوۃ کے لئے (جو غیر متجزی ہے) پس اگر کسی نے چہرہ یا ہاتھ دھوئے تو طہارت ثابت ہوجائے گی مگر اباحتِ صلوۃ ابھی نہ ہوگا (یعنی ابھی نماز نہیں پڑھ سکتا) اباحتِ صلوۃ کامل طہارت پر ہوگی اور وہ پورا وضو ہے، تو یہاں علت یعنی غسل اعضاء وضو متجزی ہے، اور حکم یعنی اباحتِ صلوۃ غیر متجزی ہے۔

اسی طرح جیسے اعداد طلاق میں تجزی ہے، ایک طلاق بھی ہوسکتی ہے، دو بھی اور تین بھی، مگر اس کا حکم حرمتِ غلیظہ یہ غیر متجزی ہے، یعنی حرمتِ غلیظہ مکمل تین طلاق سے ہوگی، اسی طرح اعتاق میں جو ازالۂ ملک ہے اس میں تجزی ہے مگر اس کا جو حکم عتق ہے وہ غیر متجزی ہے، جو ملک کے کامل ازالہ کے بغیر ثابت نہ ہوگا۔

خلاصۂ کلام یہ ہوا کہ صاحبین کے نزدیک اعتاق کا مقصد اصلی اثباتِ عتق ہے، اور ازالۂ ملک ضمناً ہے، اس لئے

ان کے نزدیک اعتاق میں تجزی نہیں ہے اور امام صاحب کے نزدیک اعتاق درحقیقت ازالۂ ملک کا نام ہے، اور اثباتِ عتق ضمناً ہو رہا ہے، اس لئے امام صاحب کے نزدیک اعتاق میں تجزی ہے۔

وهذا الرق ينافی:- مصنف علیہ الرحمۃ رقیت کا حکم بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ رقیت مالکیتِ مال کے منافی ہے، یعنی غلام بحیثیت مال ہونے کے نہ کہ بحیثیت انسان ہونے کے اپنے آقا کا مملوک ہے، لہٰذا وہ مالک بننے کی اہلیت نہیں رکھے گا کیونکہ بیک وقت مالک بھی ہو اور مملوک بھی ہو ایسا نہیں ہوسکتا، کیونکہ مالک ہونا قدرت کی نشانی ہے اور مملوک ہونا عجز و بے اختیاری کی علامت ہے، پس جب رقیت مالکیت کے منافی ہے تو غلام اور مکاتب تسری کے مالک نہ ہوں گے یعنی وطی اور جماع کے لئے اپنے پاس باندی نہیں رکھ سکتے، اگرچہ مولی اجازت دے اور نہ ان کی طرف سے حج کی ادائیگی درست ہے، اگر وہ حج ادا کریں گے تو نفل ہوگا چاہے مولی کی اجازت سے ہو، کیونکہ نماز، اور روزہ کی ادائیگی کے علاوہ ان کے ہر طرح کے بدنی منافع کا مالک مولی ہوتا ہے، لہٰذا ان کو قدرت و استطاعت حاصل نہیں ہے جو وجوبِ حج کی شرائط میں ہے، صرف نماز اور روزے میں جن بدنی منافع کی ضرورت پڑتی ہیں ان کے مالک خود ہیں، اور نماز روزہ کے حق میں یہ غلام نہیں ہوتے بلکہ آزاد ہوتے ہیں۔

وَالرِّقُّ لَايُنَافِیْ مَالِكِيَّةَ غَيْرِ الْمَالِ وَهُوَ النِّكَاحُ وَالدَّمُ وَالْحَيٰوةُ وَيُنَافِیْ كَمَالَ الْحَالِ فِیْ اَهْلِيَّةِ الْكَرَامَاتِ الْمَوْضُوْعَةِ لِلْبَشَرِ فِی الدُّنْيَا مِثْلُ الذِّمَّةِ وَالْوِلَايَةِ وَالْحِلِّ حَتّٰى اَنَّ ذِمَّتَهٗ ضَعُفَتْ بِرِقِّهٖ فَلَمْ تَحْتَمِلِ الدَّيْنَ بِنَفْسِهَا وَضُمَّتْ اِلَيْهَا مَالِيَّةُ الرَّقَبَةِ وَالْكَسْبُ وَكَذٰلِكَ الْحِلُّ يَتَنَصَّفُ بِالرِّقِّ حَتّٰى اَنَّهٗ يَنْكِحُ الْعَبْدُ اِمْرَأَتَيْنِ وَتُطَلَّقُ الْاَمَةُ ثِنْتَيْنِ وَتُنَصَّفُ الْعِدَّةُ وَالْقَسَمُ وَالْحَدُّ وَاِنْتَقَصَتْ قِيْمَةُ نَفْسِهٖ لِاَنَّهٗ اَهْلٌ لِلتَّصَرُّفِ فِی الْمَالِ وَاسْتِحْقَاقِ الْيَدِ عَلَيْهِ دُوْنَ مِلْكِهٖ فَوَجَبَ نُقْصَانُ بَدَلِ دَمِهٖ عَنِ الدِّيَةِ لِنُقْصَانٍ فِیْ اَحَدِ ضَرْبَیِ الْمَالِكِيَّةِ كَمَا تُنَصَّفُ الدِّيَةُ بِالْاُنُوْثَةِ لِعَدَمِ اَحَدِهِمَا وَهٰذَا عِنْدَنَا اَنَّ الْمَاذُوْنَ يَتَصَرَّفُ لِنَفْسِهٖ وَيَجِبُ لَهُ الْحُكْمُ الْاَصْلِیْ لِلتَّصَرُّفِ وَهُوَ الْيَدُ وَالْمَوْلٰى يَخْلُفُهٗ فِيْمَا هُوَ مِنَ الزَّوَائِدِ وَهُوَ الْمِلْكُ الْمَشْرُوْعُ لِلتَّوَصُّلِ اِلَى الْيَدِ وَلِهٰذَا جَعَلْنَا الْعَبْدَ فِیْ حُكْمِ الْمِلْكِ وَفِیْ حُكْمِ بَقَاءِ الْاِذْنِ كَالْوَكِيْلِ فِیْ مَسَائِلِ مَرَضِ الْمَوْلٰى وَفِیْ عَامَّةِ مَسَائِلِ الْمَاذُوْنِ۔

ترجمہ:۔ اور رقیت غیرِ مال کی مالکیت کے منافی نہیں ہے، اور غیر مال نکاح، دم، اور حیات ہے، اور رقیت کمالِ حالت کے منافی ہے ان کرامتوں کے اہل ہونے میں جو دنیا میں انسان کے لئے وضع کی گئی ہیں، جیسے ذمہ، ولایت اور حلت، یہانتک کہ رقیق کا ذمہ ضعیف ہے اس کے رقیق ہونے کی وجہ سے، پس وہ ذمہ بذات خود دین کا متحمل نہیں ہوگا، اور ملا دیا جائے گا اس ذمہ کی طرف مالیتِ رقبہ اور کسب کو، اور اسی طرح حلت آدھی ہوجاتی ہے رقیت کی وجہ سے، یہاں تک کہ غلام دو عورتوں سے نکاح کرے گا، اور باندی کو دو طلاقیں دی جائیں گی، اور آدھی ہوجائے گی عدت، باری اور حد، اور غلام کے نفس کی قیمت گھٹ جائے گی، اس لئے کہ غلام اہل ہے مال میں تصرف کا، اور مال پر قبضہ کے استحقاق کا نہ کہ مال کے مالک ہونے کا، پس اس کے خون کے بدل کا آزاد کی دیت سے کم ہونا واجب ہوگا، مالکیت کی دو قسموں میں سے ایک میں نقصان کی وجہ سے، جیسا کہ دیت آدھی ہوجاتی ہے، انوثت کی وجہ سے ان دونوں میں سے ایک کے نہ ہونے کی وجہ سے، اور یہ ہمارے نزدیک ہے، اس لئے کہ ماذون تصرف کرتا ہے اپنے لیے، اور تصرف کا حکم اصلی ـــــ اور وہ قبضہ ہے ـــــ غلام ہی کے لئے ثابت ہوتا ہے، اور مولی اس کا نائب ہے اس چیز کے حکم میں جو زوائد میں سے ہے، اور وہ ملک ہے، جو مشروع ہے قبضہ تک رسائی کے لئے، اور اسی لئے ہم نے غلام کو ملک کے حکم میں اور بقائے اذن کے حکم میں مثل وکیل کے قرار دیا آقا کے مرض الموت کے مسائل میں اور ماذون کے اکثر مسائل میں۔

تشریح:۔ رقیت کا دوسرا حکم یہ ہے کہ رقیت غیر مال کی مالکیت کے منافی نہیں ہے یعنی غلام مال کے علاوہ دیگر چیزوں کا مالک ہوگا، جیسے نکاح غیرِ مال ہے، لہٰذا غلام نکاح کرسکتا ہے، کیونکہ فطری خواہش پوری کرنا شرعاً فرض ہے اور غلام کو باندی رکھنے کی اجازت نہیں ہے، لہٰذا نکاح کی صورت اس کے لئے متعین ہوگئی، البتہ نکاح کا نفاذ مولی کی اجازت پر موقوف ہوگا، کیونکہ نکاح سے اس پر عورت کا مہر واجب ہوگا جو غلام کے رقبہ سے متعلق ہوگا، یعنی مہر کی ادائیگی کے لئے غلام کو بیچنے کی بھی ضرورت پڑسکتی ہے جس میں مولی کا ضرر ہے، اس لئے نکاح کا نفاذ مولی کی اجازت پر ہوگا، اسی طرح غلام اپنے خون کا مالک خود ہے کیونکہ انسان ہونے کی حیثیت سے وہ بھی زندہ رہنے کا مستحق ہے، اور خون کے تحفظ کے بغیر زندہ رہنا ممکن نہیں ہے، اسی لئے اس کا آقا بھی اس کی جان تلف کرنے کا حق نہیں رکھتا ہے، اور اگر غلام کسی کے قتل کا اقرار کرے تو اس پر قصاص آئے گا کیونکہ خون کے معاملہ میں غلام آزاد کے مشابہ ہے۔

البتہ رقیت ان کمالات کے حاصل ہونے کے منافی ہے، جن کو شرف و اعزاز کی اہلیت میں دخل ہے، یعنی وہ اعزاز و شرف جو دنیا میں انسان کو حاصل ہوتا ہے، وہ کامل شرف غلام کو نہیں ملتا اور وہ تین چیزیں ہیں (۱) ذمہ (۲) ولایت (۳) حلت ہر انسان کو ذمہ عطا کیا گیا ہے جس سے وہ اس کا اہل ہے کہ وہ دوسروں پر کوئی چیز واجب کرے اور

اس کا بھی اہل ہے کہ اس پر کوئی چیز واجب ہو، اسی ذمہ کی وجہ سے انسان حیوانات سے ممتاز ہے، یہ ذمہ غلام کا ناقص ہوتا ہے، ولایت یعنی دوسروں پر قول نافذ کرنا، غلام ولایت کا اہل نہیں ہے، اسی طرح حلتِ نساء بھی غلام کے لئے ناقص ہے، آزاد چار عورتوں سے نکاح کرسکتا ہے، غلام صرف دو سے کرسکتا ہے، البتہ اخروی شرافت میں غلام اور آزاد برابر ہیں، کیونکہ اس کا مدار تقوی پر ہیں، ان اکرمکم عند اللہ اتقاکم۔

حتی ان ذمته:- مصنف مذکورہ تینوں چیزوں میں بسببِ رقیت جو نقصان ہے اس کی وضاحت کررہے ہیں، فرماتے ہیں کہ غلام میں انسان ہونے کے وجہ سے اصل ذمہ تو ثابت ہے، لیکن رقیت کی وجہ سے وہ ذمہ کمزور ہے، پس ذمہ ناقص ہونے کی وجہ سے وہ غلام بذات خود دَین کا متحمل نہیں ہوگا، یعنی اگر وہ غلام غیر ماذون فی التجارۃ ہے تو اس سے فی الحال دین کا مطالبہ نہیں کیا جائے گا، بلکہ آزاد ہونے کے بعد مطالبہ کیا جائے گا، کیوں کہ غلامی کی وجہ سے ایک دوسرے کے دین کے واجب ہونے کی صلاحیت نہیں رکھتا ہے، لیکن چونکہ میں غلام اصل ذمہ موجود ہے، اس لئے اگر مالیتِ رقبہ اور کسب کو ذمہ کے ساتھ ملادیا گیا تو ذمہ دَین کا متحمل ہوجائے گا، مالیت رقبہ اور کسب کو ملانے کا مطلب یہ ہے کہ آقا اس کو تصرف کی اجازت دیدے، اب اگر غلام نے کسی کا مال تلف کیا، یا مقروض ہوگیا تو کما کر ضمان ادا کرے گا یا پھر دین کے لئے اس کو بیچا جائے گا، تو آقا کا تصرف کی اجازت دینا، اس کے ذمہ کے ساتھ مالیت رقبہ اور کسب کو ملانا ہے، اور جب یہ ذمہ کے ساتھ مل گیا تو اب غلام دَین کا متحمل ہوجائے گا، کیونکہ نفسِ ذمہ موجود ہے۔

اسی طرح رقیت کی وجہ سے حلت میں بھی تنصیف ہوگی، لہٰذا غلام دو عورتوں سے نکاح کرسکتا ہے، اور باندی دو طلاق سے مغلظہ ہوجائے گی، اس کا شوہر چاہے آزاد ہو یا غلام، اور باندی کی عدت بھی آدھی ہوگی یعنی دو حیض، جب کہ آزاد عورت کی تین حیض ہے، اور اسی طرح قسم یعنی رات گذارنے کی باری یہ بھی نعمت ہے، اس میں بھی منکوحہ باندی کا حق آدھا ہوگا، اور اسی طرح حد نافرمانی کی سزا اور عقوبت ہے، یہ بھی غلام میں آزاد کی بہ نسبت آدھی ہوگی، آزاد میں اللہ کی نعمت کامل ہے تو عقوبت بھی کامل اور غلام میں اللہ کی نعمت ناقص ہے، تو عقوبت اور حد بھی ناقص ہوگی۔

وانتقصت قیمة نفسه:- رقیت کی وجہ سے غلام کی جان کی قیمت بھی آزاد سے کم ہوگی، لہٰذا اگر کسی نے غلام کو خطأً قتل کردیا تو قاتل کے عاقلہ (ذمہ داروں) پر دس ہزار درہم سے کچھ کم درہم واجب ہوں گے، چاہے غلام کی قیمت دس ہزار سے زیادہ ہو، اور اگر غلام کی قیمت دس ہزار سے کم ہے تو قیمت واجب ہوگی۔

دیت کم واجب ہونے کی دلیل یہ ہے کہ مالکیت دو قسم کی ہیں (۱) مال میں تصرف اور قبضہ کا مالک ہونا اور عینِ مال کا بھی مالک ہونا، آزاد میں یہ مالکیت کامل ہے، غلام میں ناقص ہے، کیونکہ غلام قبضہ اور تصرف کا تو مالک ہوتا ہے، عینِ مال کا مالک نہیں ہوتا، (۲) غیر مال کی مالکیت جیسے نکاح سے ملکِ متعہ کی مالکیت، یہ مالکیت صرف مذکر کو حاصل

ہوتی ہے چاہے آزاد ہو یا غلام ہو اور عورت اس کی مالک نہیں ہوسکتی ہے، آزاد آدمی میں دونوں ملکیت کامل درجہ کی ہوتی ہے اس لئے اس کی دیت بھی کامل ہوگی، اور عورت کو صرف پہلی قسم کی مالکیت حاصل ہے، اس لئے اس کی دیت مرد سے آدھی ہوگی اور غلام میں پہلی قسم کی مالکیت ناقص اور دوسری قسم کی مالکیت کامل ہے اس لئے اس کی دیت آزاد کی دیت سے کچھ کم ہوگی۔

وهذا عندنا:- مصنف علیہ الرحمۃ کہتے ہیں کہ غلام کا مال میں تصرف کا اہل ہونا یہ ہمارا مذہب ہے، اس لئے کہ آقا نے اس کو تصرف کی اجازت دی ہے، تو اس کا تصرف اپنے لئے اصالۃً ہوگا، نہ کہ آقا کا نائب بن کر، لہٰذا اس کے تصرف سے تصرف کا جو حکم اصلی ہے یعنی قبضہ وہ اسی کا ہوگا، رہا ملکِ عین کا اس کو حاصل نہ ہونا یعنی غلام قبضہ اور تصرف کا تو مالک ہوا مگر عین شی کا مالک نہ ہوگا، تو ملکِ عین یہ ملک ید یعنی قبضہ سے ایک زائد چیز ہے، یعنی غلام تصرف اور قبضہ کا اہل بن گیا، البتہ وہ اس کا مالک نہیں بنا، تو ملک عین یہ ایک زائد چیز ہے قبضہ اصل ہے، کیونکہ قبضہ کر لینے سے آدمی ضرورت پوری کرسکتا ہے، چاہے وہ مالک نہ بنا ہو، اور اگر مالک تو بنا، لیکن اس کو قبضہ نہ حاصل ہو تو فائدہ نہیں اٹھا سکتا، بہرحال تصرف اور قبضہ کا مالک وہ خود ہے اس میں غلام اصیل ہے، اور ملکِ عین جو ملکِ ید یعنی قبضہ تک رسائی کے لیے مشروع ہے، اس میں آقا عبدِ ماذون کا نائب ہوگا، لہٰذا ملک آقا کے لئے ثابت ہوگی، اصل تو مباشر یعنی غلام کے لئے ملک بھی ثابت ہونی چاہیے مگر چونکہ غلام ملک کا اہل نہیں ہے اس لئے آقا کو اس کا نائب بنا کر ملک آقا کے لئے ثابت ہوگی۔

یہ عبارت دراصل امام شافعی کے استدلال کا جواب ہے، امام شافعیؒ کا استدلال یہ ہے کہ غلام تصرف وقبضہ کا بھی اہل نہیں ہے، جیسے ملک کا اہل نہیں ہے، لہٰذا اس کی کمائی پر جو اس کا قبضہ ہے وہ اس کا اپنا قبضہ نہیں ہے بلکہ قبضۂ امانت ہے جیسے مُودَع یعنی جس کے پاس امانت رکھی جائے، کیونکہ اگر غلام تصرف اور قبضہ کا اہل ہوتا تو ملک کا بھی اہل ہوتا، اس لئے کہ تصرف ملک کا سبب ہے، اور غلام بالاتفاق ملک کا اہل نہیں ہے لہٰذا تصرف وقبضہ کا بھی اہل نہ ہوگا۔

جواب کی تقریر یہ ہے کہ تصرف کا مقصدِ اصلی قبضہ ہے، اور یہ غلام کو حاصل ہے، اور قبضہ مقصد اصلی اس لئے ہے کہ قبضہ سے آدمی اس شی سے فائدہ اٹھا سکتا ہے، اس کے لئے ملک کے ثبوت کی کوئی ضرورت نہیں ہے، لہٰذا ملکِ عین اس مقصد اصلی یعنی قبضہ کے لئے لازم نہیں ہے، بلکہ وہ تو قبضہ تک پہنچنے کا ایک وسیلہ ہے، پس ایک خاص وسیلہ کی اہلیت نہ ہونے سے مقصود کا نہ ہونا لازم نہ آئے گا، بلکہ ممکن ہے کہ مقصود کے لئے کوئی دوسرا وسیلہ ہو۔

ولهذا جعلنا العبد:- چونکہ غلام کے لئے ملک ثابت نہیں ہوتی، بلکہ مولی غلام کے قائم مقام ہوتا ہے، اس لئے غلام حکمِ ملک میں، اور بقاءِ اذن میں نہ کہ حکمِ تصرف میں وکیل کی طرح ہوگا یعنی غلام ملکِ ید یعنی قبضہ

اور ملکِ تصرف میں تو اصل اور مستقل ہوگا، لیکن ملکِ عین اور بقاءِ اذن کے حکم میں وکیل کی طرح غیر مستقل ہوگا، لہٰذا اگر غلام نے کوئی چیز خریدی تو اس کا مالک مولی ہوگا، جیسے وکیل کے خریدنے سے مؤکل مالک ہوتا ہے، تو ملکِ عین میں غلام وکیل کی طرح ہوا، اور وکیل کو جیسے اس کی مرضی کے بغیر مؤکل تصرف سے روکنا چاہے تو روک سکتا ہے، ایسے ہی عبدِ ماذون کو بھی آقا اس کی مرضی کے بغیر تصرف سے روک سکتا ہے، تو بقاءِ اذن میں غلام وکیل کی طرح ہوا۔

مصنف کی عبارت میں ''فی حکم الملک'' کا تعلق ''فی مسائل مرض المولی'' کے ساتھ ہے اور ''حکم بقاء الاذن'' کا تعلق ''فی عامۃ مسائل الماذون'' کے ساتھ ہے، اب مطلب یہ ہوا کہ ہم نے عبدِ ماذون کو ملک کے حکم میں مولی کے مرض الموت کے مسائل میں وکیل کی طرح قرار دیا ہے، اور بقاءِ اذن کے حکم میں ماذون کے عام مسائل میں وکیل کی طرح قرار دیا ہے۔

اول کی مثال: یہ ہے کہ آقا نے غلام کو تجارت کی اجازت دی، پھر آقا مرض الموت میں مبتلا ہوگیا، اور غلام نے غبنِ فاحش یا غبنِ یسیر کے ساتھ خرید و فروخت کی، پھر مولی مرگیا، تو اگر مولی پر دَین ہے، تو عبدِ ماذون کا تصرف بالکل درست نہ ہوگا، کیونکہ دَین کی وجہ سے اس غلام کے ساتھ بھی قرض خواہوں کا حق متعلق ہو چکا ہے، اور اگر دَین نہیں ہے، تو آقا کے تہائی مال میں غلام کا تصرف نافذ ہوگا، کیونکہ غلام بمنزلہ وکیل کے ہے، اور وکیل کو اتنا ہی اختیار ہوتا ہے جتنا مؤکل کو ہوتا ہے، لہٰذا ان دونوں حالتوں میں اگر خود مولی بھی تصرف کرتا تو یہی حکم ہوتا، لہٰذا وکیل کا بھی یہی حکم ہوگا، خلاصہ یہ کہ جس طرح مؤکل کے حالتِ مرض میں وکیل کا حکم متغیر ہوجاتا ہے، اسی طرح عبدِ ماذون کا حکم بھی مرضِ مولی میں متغیر ہوجائے گا، البتہ حالتِ صحت میں عبدِ ماذون وکیل کی طرح نہ ہوگا، یہ حکم امام ابوحنیفہ علیہ الرحمۃ کے نزدیک ہے، اور صاحبین کہتے ہیں کہ غلام نے اگر غبن یسیر کے ساتھ خرید و فروخت کی ہے تو یہی حکم ہے، جو امام ابوحنیفہ علیہ الرحمۃ کہتے ہیں اور اگر غبن فاحش سے خرید و فروخت کرکے آقا کا مال اڑایا ہے تو غلام کا تصرف باطل ہے۔

دوسری قسم کی مثال: جیسے آقا نے غلام کو تجارت کی اجازت دی، پھر اس ماذون نے اپنے غلام کو تجارت کی اجازت دی، پھر آقا نے اول کو مجور کردیا، تو ثانی مجور نہ ہوگا، جیسے کسی نے وکیل بنایا اور اس کو اختیار دیا کہ تو وکیل بنا سکتا ہے تو اس نے دوسرا وکیل بنا دیا پھر مؤکل نے وکیلِ اول کو معزول کردیا تو ثانی معزول نہ ہوگا، ہاں اگر آقا مرگیا تو دونوں ماذون غلام مجور ہوجائیں گے جیسے مؤکل کے مرنے کی صورت میں دونوں وکیل معزول ہوجاتے ہیں۔

وَالرِّقُّ لَا يُؤَثِّرُ فِيْ عِصْمَةِ الدَّمِ وَاِنَّمَا يُؤَثِّرُ فِيْ قِيْمَتِهٖ وَاِنَّمَا الْعِصْمَةُ بِالْاِيْمَانِ وَالدَّارِ وَالْعَبْدُ فِيْهِ مِثْلُ الْحُرِّ وَلِذٰلِكَ يُقْتَلُ الْحُرُّ بِالْعَبْدِ قِصَاصًا وَاَوْجَبَ الرِّقُّ

نُقْصَانًا فِی الْجِهَادِ حَتّٰی لَایَجِبَ عَلَیْهِ لِاَنَّ اِسْتِطَاعَتَهٗ فِی الْحَجِّ وَالْجِهَادِ غَیْرُ مُسْتَثْنَاةٍ عَلَی الْمَوْلٰی وَلِهٰذَا لَمْ یَسْتَوْجِبِ السَّهْمَ الْکَامِلَ مِنَ الْغَنِیْمَةِ وَانْقَطَعَتِ الْوِلَایَاتُ کُلُّهَا بِالرِّقِّ لِاَنَّهٗ عَجْزٌ حُکْمِیٌّ وَاِنَّمَا صَحَّ اَمَانُ الْمَاذُوْنِ لِاَنَّ الْاَمَانَ بِالْاِذْنِ یَخْرُجُ عَنْ اَقْسَامِ الْوَلَایَةِ مِنْ قِبَلِ اَنَّهٗ صَارَ شَرِیْکًا فِی الْغَنِیْمَةِ فَلَزِمَهٗ ثُمَّ تَعَدّٰی اِلٰی غَیْرِهٖ مِثْلُ شَهَادَتِهٖ بِهِلَالِ رَمَضَانَ وَعَلٰی هٰذَا الْاَصْلِ یَصِحُّ اِقْرَارُهٗ بِالْحُدُوْدِ وَالْقِصَاصِ وَبِالسَّرِقَةِ الْمُسْتَهْلَکَةِ وَبِالْقَائِمَةِ صَحَّ مِنَ الْمَاذُوْنِ وَفِی الْمَحْجُوْدِ اِخْتِلَافٌ مَعْرُوْفٌ وَعَلٰی هٰذَا قُلْنَا فِی جِنَایَةِ الْعَبْدِ خَطَاءً اَنَّهٗ یَصِیْرُ جَزَاءً لِجِنَایَتِهٖ لِاَنَّ الْعَبْدَ لَیْسَ مِنْ اَهْلِ ضَمَانٍ مَالَیْسَ بِمَالٍ اِلَّا اَنْ یَشَاءَ الْمَوْلٰی الْفِدَاءَ فَیَصِیْرُ عَائِدًا اِلَی الْاَصْلِ عِنْدَ اَبِیْ حَنِیْفَةَ علیہ الرحمۃ حَتّٰی لَایَبْطُلُ بِالْاِفْلَاسِ وَعِنْدَهُمَا یَصِیْرُ بِمَعْنَی الْحَوَالَةِ۔

ترجمہ:۔ اور رقیت خون کی عصمت میں مؤثر نہیں ہے، البتہ غلام کی قیمت میں مؤثر ہے، اور عصمت ایمان اور دارالاسلام سے حاصل ہوتی ہے، اور غلام اس میں آزاد کے مانند ہے، اسی وجہ سے آزاد کو غلام کے بدلہ میں قصاصًا قتل کیا جائے گا، اور رقیت جہاد میں نقصان پیدا کرے گی، یہاں تک کہ غلام پر جہاد واجب نہ ہوگا، اس لئے کہ حج اور جہاد میں اس کی استطاعت کا مولی پر استثنا نہیں کیا گیا ہے، اور اسی وجہ سے غلام غنیمت کے کامل حصہ کا مستحق نہ ہوگا، اور رقیت کی وجہ سے تمام ولایات منقطع ہوجائیں گی، اس لئے کہ رقیت ایک عجز حکمی ہے، اور ماذون کا امان صحیح ہے، اس لئے کہ امان مولی کی اجازت کی وجہ سے اقسامِ ولایت سے خارج ہوجائے گا، اس وجہ سے کہ غلام غنیمت میں شریک ہوگیا، پس امان کا حکم غلام پر لازم ہوگا، پھر اس کے غیر کی طرف متعدی ہوگا، جیسے رمضان کے چاند کے بارے میں غلام کی شہادت۔

اور اسی اصل پر غلامِ ماذون کا حدود وقصاص کا اقرار صحیح ہے، اور اس چوری کا جس میں مال ہلاک ہوگیا ہو اور اس چوری کا جس میں مال موجود ہو، یہ اقرار ماذون کی طرف سے صحیح ہے، اور غلام مجور کے اقرار میں اختلاف معروف ہے، اور اسی بنیاد پر ہم نے کہا غلام کی خطاً جنایت کے بارے میں کہ غلام ہی اپنی جنایت کی جزا ہوجائے گا، اس لئے کہ غلام اس چیز کے ضمان کا اہل نہیں ہے جو مال نہ ہو، مگر یہ کہ مولی فدیہ ادا کرنا چاہے، تو واجب لوٹ آئے گا اصل کی طرف امام ابوحنیفہ کے نزدیک، یہاں تک کہ افلاس سے باطل نہ ہوگا، اور صاحبین کے نزدیک یہ حوالہ کے درجہ میں ہے۔

تشریح:۔ رقیت خون کی عصمت میں موثر نہیں ہے، لہٰذا غلام کا خون بھی ایسا ہی معصوم ہے جیسے آزاد کا خون معصوم ہے، اس لئے کہ جس عصمت سے تعرض کرنے پر گناہ لازم ہوتا ہے، وہ عصمت ایمان کی وجہ سے پیدا ہوتی ہے، اور جس عصمت سے تعرض کرنے پر ضمان یعنی دیت لازم ہوتی ہے وہ دارالاسلام میں ہونے سے لازم ہوتی ہے، اگر کسی میں دونوں عصمتیں ہوں یعنی مومن بھی ہو اور دارالاسلام میں بھی ہو تو اس کے قتل سے دیت یا قصاص، اور کفارہ دونوں لازم ہوں گے، اور اگر مومن دارالحرب میں ہو تو اس کے قتل سے صرف کفارہ واجب ہوگا، کیونکہ ایک عصمت ہے جو موجبِ ضمان ہے۔

الغرض موجبِ گناہ عصمتِ ایمان سے حاصل ہوتی ہے اور موجبِ ضمان عصمت دارالاسلام سے، اور ایمان اور دارالاسلام کا باشندہ ہونے میں غلام آزاد کے مثل ہے، لہٰذا رقیت کی وجہ سے اس کی عصمت میں کوئی فرق نہ پڑے گا، البتہ رقیت کا اثر مقدارِ قیمت میں ظاہر ہوگا یعنی غلام کی قیمت آزاد سے تھوڑی کم ہوگی، جیسے پہلے گذرا کہ غلامِ مقتول کی قیمت اگر دس ہزار درہم یا اس سے زیادہ ہے، تو دس ہزار میں دس درہم کم دیت واجب ہوگی یعنی ۹۹۹۰، تاکہ آزاد سے اس کا درجہ کم رہے، اور اگر اس کی قیمت دس ہزار سے کم ہے تو قیمت واجب ہوگی۔

جب غلام عصمت میں آزاد کے مثل ہے تو غلام کو عمداً قتل کرنے کی صورت میں آزاد کو قصاص میں قتل کیا جائے گا، جیسے عورت کو قتل کرنے کے بدلہ میں مرد کو قتل کیا جاتا ہے، کیونکہ عصمت میں عورت بھی مرد کے مثل ہے۔

بہرحال رقیت عصمت میں مؤثر نہیں ہے، لیکن غلام اپنے بدنی منافع کا مالک نہیں ہے، صرف ان عبادات میں شریعت نے غلام کو مالک بنایا ہے جن کا شریعت نے استثناء کیا ہے، جیسے نماز، روزہ، لہٰذا حج اور جہاد میں غلام منافع بدنیہ کا مالک نہیں ہے، کیونکہ اس کا شریعت نے استثناء نہیں کیا ہے، لہٰذا غلام بغیر اجازتِ مولی نہ حج کر سکتا ہے اور نہ جہاد کر سکتا ہے، ہاں اگر نفیر عام ہو جائے یعنی اچانک حملہ کی صورت میں امیر المومنین کی طرف سے عام جہاد کا حکم ہو جائے تو غلام کو مولی کی اجازت کی ضرورت نہ ہوگی۔

بہرحال جب رقیت اہلیتِ جہاد میں نقصان پیدا کرتی ہے تو غلام مالِ غنیمت میں کامل حصہ کا مستحق نہ ہوگا، چاہے مولی کی اجازت سے جہاد کرے یا بغیر اجازت کے، البتہ امام بطور عطیہ کے تھوڑا بہت دے سکتا ہے جس کو رضخ کہتے ہیں، جیسے خیبر میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے غلاموں کو عطیہ کے طور پر دیا تھا، یہاں تک ذمہ اور حلت کا بیان پورا ہوا، امور ثلثہ میں تیسری چیز ولایت تھی، اب اس کو بیان کر رہے ہیں۔

وانقطعت الولایاتُ کلھا:۔ غلام سے بوجہ رقیت کے ہر طرح کی ولایت منقطع ہے، کیونکہ رقیت ایک عجزِ حکمی ہے، یعنی شریعت کے حکم سے غلام تمام تصرفات سے عاجز ہے، لہٰذا غلام کو خود اپنے پر ولایت نہیں ہے تو

دوسروں پر بھی ولایت نہیں ہوسکتی ہے، لہٰذا غلام نہ کسی کا نکاح کرسکتا ہے، نہ قاضی بن سکتا ہے، نہ گواہ بن سکتا ہے۔

ایک سوال ہے کہ جب غلام سے ہر طرح کی ولایت منقطع ہے، تو عبدِ ماذون فی الجہاد کے لئے کافر کو امان دینا کیسے صحیح ہے جب کہ یہ بھی ایک ولایت ہے، کیونکہ وہ کافر مسلمانوں کا غلام بنے گا اور اس کا مال غنیمت ہوگا، مگر اس کو امان دیکر اس پر مسلمانوں کا حق ساقط کردیا تو یہ غیر پر تصرف ہوا جس کو ولایت کہتے ہیں۔

اس کا جواب یہ ہے کہ جب مولی نے غلام کو جہاد کی اجازت دیدی، تو غلام بھی دوسرے مجاہدین کی طرح مالِ غنیمت میں شریک ہوگیا، اگرچہ غنیمت کا کامل حصہ نہ سہی عطیہ اور رضخ ہی سہی، مگر ہے تو فی الجملہ مال غنیمت ہی، اب جب وہ کافر کو امان دے گا تو اولا اس نے اپنے حق میں تصرف کیا، پھر دوسروں کے حق میں اس کا اثر ضمناً پڑا، لہٰذا یہ بابِ ولایت میں سے شمار نہ ہوگا، اور یہ ایسا ہی ہے جیسے غلام رمضان کے چاند کی گواہی دے، تو اس کی گواہی صحیح ہے اگرچہ وہ اہلِ ولایت میں سے نہیں ہے، مگر پھر بھی شہادت اس لئے قبول ہے کہ اولاً وہ اپنے اوپر روزہ لازم کررہا ہے پھر ضمنا اور تبعاً یہ حکم دوسروں کی طرف متعدی ہورہا ہے، پس غلام کا ہر وہ فعل جو پہلے غلام کو متاثر کرے، پھر ضمناً آقا کی ملکیت کو ضائع کرے تو وہاں غلام کا فعل معتبر ہوگا۔

وعلی هذا الاصل یصح:- اسی اصول پر کہ غلام کا وہ فعل جو اولاً اس پر لازم ہو، تو پھر وہ تبعاً دوسروں کی طرف معتدی ہوسکتا ہے — غلام اگر حدود اور قصاص کا اقرار کرے تو صحیح ہے، اور یہ اعتراض لازم نہ آئے گا کہ غلام کے اقرار سے مولی کا حق ضائع ہورہا ہے، یعنی غلام کا ملکِ رقبہ جو قصاص سے ضائع ہوگا، کیونکہ اولاً غلام نے اپنا حق تلف کیا، اور اس کے ضمن میں مولی کا حق تلف ہورہا ہے، اور یہ درست ہے کہ اولاً غلام پر کوئی چیز لازم ہو پھر وہ دوسروں کی طرف متعدی ہو، — اسی طرح غلام اگر چوری کا اقرار کرے تو درست ہے، چاہے مال مسروق ہلاک ہوگیا ہو یا موجود ہو، غلام ماذون ہو یا مجور، بہرصورت اقرار درست ہے، اب اگر مالِ مسروق ہلاک ہوگیا تو صرف ہاتھ کٹے گا، ضمان واجب نہ ہوگا، کیونکہ قطعِ ید اور ضمان دونوں سزائیں ایک ساتھ نہیں ہوتی ہیں، اور اگر مالِ مسروق موجود ہے تو جس سے چرایا ہے اس کو واپس کرنا ضروری ہے اور ہاتھ بھی کٹے گا، یہ غلامِ ماذون کے بارے میں حکم ہے، — اور غلامِ مجور میں ائمہ کا اختلاف ہے، اگر غلام مجور چوری کرے تو دیکھیں گے کہ مالِ مسروق موجود ہے یا ہلاک ہوگیا، اگر ہلاک ہوگیا تو قطع ید ہوگا، اور اگر مال باقی ہے، تو دیکھیں گے کہ آقا اس کی تصدیق کرتا ہے یا تکذیب، اور مولی تصدیق کرتا ہے تو غلام مجور کا ہاتھ بھی کٹے گا اور مال لوٹانا بھی ضروری ہے، اور اگر تکذیب کرتا ہے تو امام ابوحنیفہ علیہ الرحمۃ کے نزدیک اس صورت میں بھی قطعِ ید اور مال کو لوٹانا دونوں ضروری ہیں، امام ابو یوسف کے نزدیک ہاتھ تو ابھی کٹے گا مگر مالِ مسروق کا ضمان اس کے آزاد ہونے کے بعد واجب ہوگا، اور امام محمد کے نزدیک ابھی نہ اس کا ہاتھ کٹے گا نہ مال کو

لوٹانا واجب ہوگا، البتہ اس کے آزاد ہونے کے بعد اس پر مال کا ضمان واجب ہوگا۔

وعلی ھذا قلنا فی جنایة العبد:- چونکہ رقیت مالکیتِ مال کے منافی ہے، اس بنیاد پر یہ حکم ہے کہ اگر غلام نے خطاءً کوئی جنایت کی جیسے خطاءً کسی کو قتل کردیا تو چونکہ غلام کے پاس نہ مال ہے، نہ اس میں مالکیت کی اہلیت ہے، تو بجائے اس پر مال واجب کرنے کے اسی کی گردن کو جنایت کا عوض قرار دیا جائے گا، اور اس کو مقتول کے حوالہ کیا جائے گا، ہاں اگر مولی اس کا فدیہ دینا منظور کرلے تو اب غلام جنایت کا عوض نہ ہوگا، بلکہ بقول امام ابوحنیفہ واجبِ اصلی کی طرف حکم لوٹ آئے گا، کیونکہ امام ابوحنیفہ کے نزدیک واجبِ اصلی فدیہ دینا ہے یعنی دیت، مگر چونکہ غلام قادر نہیں ہوتا، اس لئے اس کے رقبہ کو عوض قرار دیا گیا، اب جب مولی فدیہ دینے پر راضی ہوگیا، تو حکم اصل کی طرف لوٹ آئے گا، حتی کہ اگر مولی مفلس بھی ہوگیا تو اس کے افلاس کی وجہ سے فدیہ اور دیت کا وجوب باطل نہ ہوگا، اور حکم اس کے رقبہ کی طرف عود نہ کرے گا۔

اور صاحبین کے نزدیک فدیہ دینا حوالہ کے درجہ میں ہے یعنی اصل وجوب غلام پر ہے، اس نے مولی کے حوالہ کردیا، اور حوالہ میں یہ بات ہے کہ اگر محتال علیہ اداءِ حق سے عاجز ہوجائے تو محیل اور اصیل بری نہیں ہوتا ہے، لہٰذا مولی اگر مفلس ہوگیا، تو دیت غلام کے ذمہ میں ہوگی اور اس کے لئے غلام کا رقبہ حوالہ کیا جائے گا۔

وَاَمَّا الْمَرَضُ فَاِنَّهٗ لَا يُنَافِيْ اَهْلِيَّةَ الْحُكْمِ وَلَا اَهْلِيَّةَ الْعِبَارَةِ لٰكِنَّهٗ لَمَّا كَانَ سَبَبَ الْمَوْتِ وَالْمَوْتُ عِلَّةُ الْخِلَافَةِ كَانَ مِنْ اَسْبَابِ تَعَلُّقِ حَقِّ الْوَارِثِ وَالْغَرِيْمِ بِمَالِهٖ فَيَثْبُتُ بِهِ الْحَجْرُ اِذَا اتَّصَلَ بِالْمَوْتِ مُسْتَنِدًا اِلٰى اَوَّلِهٖ بِقَدَرِ مَا يَقَعُ بِهٖ صِيَانَةُ الْحَقِّ فَقِيْلَ كُلُّ تَصَرُّفٍ وَاقِعٍ مِنْهُ يَحْتَمِلُ الْفَسْخَ فَاِنَّ الْقَوْلَ بِصِحَّتِهٖ وَاجِبٌ فِي الْحَالِ ثُمَّ التَّدَارُكُ بِالنَّقْضِ اِذَا احْتِيْجَ اِلَيْهِ وَكُلُّ تَصَرُّفٍ وَاقِعٍ لَا يَحْتَمِلُ الْفَسْخَ جُعِلَ كَالْمُعَلَّقِ بِالْمَوْتِ كَالْاِعْتَاقِ اِذَا وَقَعَ عَلٰى حَقِّ غَرِيْمٍ اَوْ وَارِثٍ بِخِلَافِ اِعْتَاقِ الرَّاهِنِ حَيْثُ يَنْفُذُ لِاَنَّ حَقَّ الْمُرْتَهِنِ فِيْ مِلْكِ الْيَدِ دُوْنَ مِلْكِ الرَّقَبَةِ وَكَانَ الْقِيَاسُ اَنْ لَا يَمْلِكُ الْمَرِيْضُ الصِّلَةَ وَاَدَاءَ الْحُقُوْقِ الْمَالِيَةِ لِلّٰهِ تَعَالٰى وَالْوَصِيَّةَ بِذٰلِكَ اِلَّا اَنَّ الشَّرْعَ جَوَّزَ ذٰلِكَ مِنَ الثُّلُثِ نَظْرًا لَهٗ وَلَمَّا تَوَلَّى الشَّرْعُ الْاِيْصَاءَ لِلْوَرَثَةِ وَاَبْطَلَ اِيْصَاءَهٗ لَهُمْ بَطَلَ ذٰلِكَ صُوْرَةً وَمَعْنًى وَحَقِيْقَةً وَشُبْهَةً حَتّٰى لَمْ يَصِحَّ بَيْعُهٗ مِنَ الْوَارِثِ اَصْلًا عِنْدَ اَبِيْ

حَنِيْفَةَ علیہ الرحمہ وَبَطَلَ اِقْرَارُهٗ لَهٗ وَاِنْ حَصَلَ بِاسْتِيْفَاءِ دَيْنِ الصِّحَّةِ وَتَقَوَّمَتِ الْجَوْدَةُ فِيْ حَقِّهِمْ كَمَا تَقَوَّمَتْ فِيْ حَقِّ الصِّغَارِ

ترجمہ:۔ اور بہر حال مرض پس وہ حکم اور عبارت کی اہلیت کے منافی نہیں ہے، لیکن مرض جب موت کا سبب ہے اور موت خلافت کی علت ہے، تو مرض مریض کے مال کے ساتھ وارث اور قرض خواہ کے حق کے متعلق ہونے کے اسباب میں سے ہوگا، پس مرض کی وجہ سے حجر ثابت ہوجائے گا — جب مرض موت کے ساتھ متصل ہو — اول مرض کی طرف منسوب ہوکر اتنی مقدار میں کہ جس مقدار سے (وارث اور قرض خواہ کے) حق کی حفاظت ہوجائے، پس کہا گیا ہے کہ ہر ایسا تصرف جو مریض کی طرف سے واقع ہو، جو فسخ کا احتمال رکھتا ہو تو فی الحال اس کی صحت کا قائل ہونا واجب ہے، پھر اس تصرف کو توڑ کر تدارک واجب ہے جب کہ اس کی حاجت پیش آجائے، اور ہر ایسا تصرف جو مریض سے واقع ہو اور فسخ کا احتمال نہ رکھتا ہو، تو اس کو موت پر معلق کے مانند شمار کیا جائے گا، جیسے اعتاق جب واقع ہو قرضخواہ یا وارث کے حق پر، برخلاف اعتاقِ راہن کے کہ وہ نافذ ہوگا، اس لئے کہ مرتہن کا حق ملک ید (قبضہ) میں ہے، نہ کہ ملک رقبہ میں، اور قیاس یہ تھا کہ مریض صلہ کا، اور حقوق مالیہ کو اللہ کے لئے ادا کرنے کا اور اس کی وصیت کا مالک نہ ہو مگر یہ کہ شریعت نے اس کو جائز قرار دیا ہے ثلث مال سے اس پر شفقت کرتے ہوئے اور جب شریعت ورثاء کے لئے وصیت کرنے کی متولی ہوگئی اور ورثاء کے لئے اس کے وصیت کرنے کو باطل کردیا تو مریض کا وصیت کرنا باطل ہوگیا صورۃً، معنیً، حقیقۃً اور شبہۃً، (ہر طرح)، یہانتک کہ مریض کی بیع وارث کے ہاتھ بالکل درست نہیں ہے امام ابوحنیفہ علیہ الرحمہ کے نزدیک، اور وارث کے لئے مریض کا اقرار باطل ہے اگر چہ اقرار دَین صحت کی وصولیابی کے بارے میں ہو، اور عمدگی متقوم ہوجائے گی ورثاء کے حق میں، جیسے جودت و عمدگی متقوم ہوتی ہے بچوں کے حق میں۔

تشریح:۔ آٹھواں عارض مرض ہے، مرض انسانی بدن کی اس کیفیت کا نام ہے جس سے اعتدال ختم ہوجاتا ہے، جنون، اغماء، وغیرہ بھی اگر چہ امراض ہی ہیں مگر یہاں وہ مرض مراد ہے جس سے عقل میں خلل نہ پیدا ہو، پس مرض وجوبِ حکم کی اہلیت کے منافی نہیں ہے، اور نہ عبارت وکلام کی اہلیت کے منافی ہے، لہٰذا مریض ان تمام احکام کا مکلف ہوگا جس کا تندرست مکلف ہوتا ہے، یہ الگ بات ہے کہ اس کو حسب اختلافِ مواقع تخفیف دیجاتی ہے، مریض نماز میں قیام پر قادر نہ ہو تو بیٹھ کر پڑھے اشارے سے پڑھے، اسی طرح رمضان کے روزے بھی مؤخر کرنے کی اجازت ہے، البتہ مریض مکلّف ہے، لہٰذا یہ نماز روزہ وغیرہ کا مکلف ہوگا اور اسی طرح وہ مقاصد کو الفاظ سے تعبیر کرنے کا بھی اہل ہوگا، لہٰذا اس کا نکاح کرنا، طلاق دینا، غلام کو آزاد کرنا وغیرہ سب امور درست ہوں گے۔

ایک سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ جب مریض میں اہلیت باقی ہے تو مرض الموت میں بعض صورتوں میں اس پر حجر کیوں عائد ہوتا ہے، یعنی اس کے تصرف پر روک کیوں لگ جاتی ہے؟

اس کا جواب دے رہے ہیں کہ مرض موت کا سبب ہے، اور موت علت ہے، خلافت کی یعنی آدمی کے مرنے سے اس کی اہلیت ختم ہوجاتی ہے، اب اس کے مال میں اس کے ورثا رخلیفہ ہوں گے، اور چونکہ اس پر قرض بھی ہے تو اس کے مال کے ساتھ قرض خواہ کا حق بھی متعلق ہے، لہٰذا اس کے مال میں قرض خواہ بھی خلیفہ ہوگا، اب جب اس کے مال کے ساتھ ورثاء اور قرض خواہ کا حق متعلق ہوگا، تو ان دونوں کے حق کی حفاظت کی خاطر مریض پر حجر عائد کیا کہ اب مریض کا تصرف نافذ نہ ہوگا، تاکہ ان دونوں کا حق ضائع نہ ہو، لیکن یہ حجر اتنی مقدار میں ہوگا جس سے حق کی حفاظت ہوجائے، پس قرضخواہ کے قرض کی جتنی مقدار ہے اس میں مریض کا تصرف نافذ نہ ہوگا، اور قرض کے بعد بقیہ مال کے دوتہائی میں ورثاء کا حق ہے، اس میں بھی مریض کا تصرف نافذ نہ ہوگا، یہ حجر مرض الموت میں ہوتا ہے، اور مرض الموت ہونا اس وقت معلوم ہوگا جب وہ اسی مرض میں مرجائے، ورنہ مرض الموت نہ ہوگا، جب یہ مرگیا تو حجر ابتدائے مرض کی طرف منسوب ہوگا یعنی موت کے وقت یہ فیصلہ دیا جائے گا کہ یہ جب سے بیمار ہوا ہے اس وقت سے اس کا تصرف نافذ نہیں ہے۔

بہرحال اس کا مرض الموت ہونا موت سے اتصال پر موقوف ہے اور موت میں احتمال ہے، ہوسکتا ہے اس بیماری میں مرے یا نہ مرے، تو ابھی جو یہ تصرف کررہا ہے اس کا کیا؟ تو مصنف ضابطہ بتارہے ہیں کہ اس تصرف میں ہم دیکھیں گے کہ فسخ کا احتمال رکھتا ہے یا نہیں، اگر فسخ کا احتمال رکھتا ہے جیسے ہبہ کرنا، بہت کم قیمت پر سامان بیچنا وغیرہ تو نافذ ہوجائے گا، کیونکہ اس تصرف میں کسی کا ضرر نہیں ہے، اس لئے کہ اگر یہ مربھی گیا اور اس نے قرضہ چھوڑا ہے تو اس تصرف کو فسخ کرکے قرض ادا کیا جائے گا اور وارث کو دیا جائے گا، اور اگر وہ تصرف فسخ کا احتمال نہیں رکھتا ہے، جیسے غلام کو آزاد کرنا جب کہ یہ وارث یا غیریم کے حق پر واقع ہو، تو اس تصرف کو موت پر معلق تصرف کی طرح قرار دیا جائے گا، جیسے آقا نے غلام سے کہا کہ میرے مرنے کے بعد تو آزاد ہے، جس کو مدبر بنانا کہتے ہیں، بہرحال مریض کا اعتاق جب کہ وہ وارث یا قرض خواہ کے حق پر واقع ہو، یعنی مریض نے غلام آزاد کیا اور غلام کی قیمت ثلث مال سے زائد ہے، یا مریض پر قرضہ ہے جو اس کے پورے مال کو گھیرے ہوئے ہے، تو مریض کا یہ اعتاق وارث اور قرض خواہ کے حق پر واقع ہورہا ہے، لہٰذا اس کا حکم مدبر جیسا ہوگا، جیسے مدبر آقا کی موت پر آزاد ہوتا ہے اور مدبر آزاد ہونے کے بعد اپنی قیمت کے بقدر ورثاء اور قرض خواہوں کے حق کی ادائیگی کے لئے کمائی کرتا ہے، اسی طرح مرض الموت میں آزاد کردہ غلام بھی آقا کے مرنے کے بعد آزاد ہوگا، ورثاء اور قرض خواہوں کے حق کی ادائیگی کے لئے اپنی قیمت کے بقدر

کمائی کر کے دیگا۔

اور اگر اعتاق وارث اور قرضخواہ کے حق پر واقع نہ ہو یعنی آقا کے پاس غلام کے علاوہ مال ہے جس سے قرضہ ادا کرے یا اس غلام کی قیمت تہائی مال سے کم ہے تو عتق فوراً نافذ ہو جائے گا، موت پر معلق نہ ہوگا۔

بخلاف اعتاق الراھن:- ایک اعتراض کا جواب ہے، جس کا خلاصہ یہ ہے کہ راہن اگر غلامِ مرہون کو آزاد کرے تو عتق نافذ ہو جاتا ہے حالانکہ اس کے ساتھ مرتہن کا حق متعلق ہے، جب کہ اوپر ضابطہ یہ بتایا کہ غلام کے ساتھ وارث یا قرضخواہ کا حق متعلق ہو تو عتق فی الحال نافذ نہیں ہوتا ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ مرتہن کا حق صرف قبضہ میں ہے، غلام کے رقبہ اور مالیت کے ساتھ اس کا حق متعلق نہیں ہے، بلکہ اس کے ساتھ راہن کا حق متعلق ہے، اور عتق ملکِ رقبہ سے ہوتا ہے، ملک ید یعنی قبضہ سے نہیں ہوتا ہے وہ قبضہ نہ بھی ہو تو بھی ملکِ رقبہ کی وجہ سے عتق نافذ ہو جائے گا، اسی لیے آقا مفرور غلام کو آزاد کر سکتا ہے، حالانکہ اس پر آقا کا قبضہ نہیں ہے، مگر چونکہ ملکِ رقبہ ہے اس لیے عتق نافذ ہو جائے گا، برخلاف غریم اور وارث کے ان کا حق ملکِ رقبہ سے ہوتا ہے اس لیے مریض پر حجر لگ جاتا ہے، لہٰذا اعتاقِ راہن کو اعتاقِ مریض پر قیاس نہیں کر سکتے۔

مصنف علیہ الرحمۃ فرماتے ہیں کہ قیاس کا تقاضا تو یہ تھا کہ مریض کو ثلثِ مال میں بھی صِلات یعنی احسان وتبرع کا اختیار نہ ہو جیسے ہبہ کرنا، وغیرہ اسی طرح اللہ تعالیٰ کے مالی حقوق مثل زکوۃ، صدقہ، کفارہ وغیرہ کا اختیار نہ ہو مگر شریعت نے بطور شفقت کے ثلث مال میں اختیار دیدیا۔

ولما تولی الشرع:- سوال مقدر کا جواب ہے کہ جب ثلث مال میں شریعت نے اختیار دیا ہے، تو مریض ثلثِ مال میں اپنے وارث کے لئے وصیت کر سکتا ہے، کیونکہ ثلث اس کا اپنا حق ہے، حالانکہ وصیت وارث کے لئے جائز نہیں ہے۔

اس کا جواب دے رہے ہیں کہ وارث کے لئے جب اللہ تعالیٰ نے خود وصیت کر دی، سب کے حقوق متعین کر دئے تو اس مریض کی وارث کے لئے وصیت باطل قرار دی جائے گی، وصیت کی چار صورتیں ہیں (۱) صورۃً (۲) معنیً (۳) حقیقۃً (۴) اور شبہۃً، وصیت کی چاروں صورتیں باطل ہیں، سب کی مثالیں دیکھیں۔

صورۃً وصیت کی مثال: یہ ہے کہ مریض اپنے وارث کو کوئی معین چیز ثمنِ مثل کے عوض یا ثمن غیر مثل کے عوض بیچے تو اگر چہ اس کی قیمت لے لی ہے مگر صورۃً وصیت ہے کہ وہ مخصوص چیز وارث کو دیدی، تقسیم میراث میں وہ معین چیز اس وارث کے حصہ میں آ بھی سکتی تھی اور نہیں بھی آ سکتی تھی، تو امام صاحب کے نزدیک یہ بیع جائز نہیں ہے، کیونکہ صورۃً وصیت ہے، صاحبین کے نزدیک ثمنِ مثل سے یہ بیع جائز ہے کیونکہ اس سے ورثاء کا حق باطل نہیں ہوتا ہے۔

معنیً وصیت:- یہ ہے کہ مریض وارث کے لئے قرض کا اقرار کرے کہ فلاں وارث کا میرے ذمہ اتنا قرض ہے، یا یوں کہے کہ صحت کے زمانہ مین جو میرا قرض فلاں وارث کے ذمہ تھا وہ میں نے وصول کرلیا ہے، تو یہ صورۃً تو اقرار ہے مگر معنیً وصیت ہے کہ مریض اس طرح اس وارث کو مالی فائدہ پہنچانا چاہتا ہے یہ امکان ہے۔

حقیقۃً وصیت یہ ہے کہ مریض کسی وارث کے لئے کھلے الفاظ میں وصیت کرے۔

شبۃً وصیت یہ ہے کہ مریض اموال ربویہ میں اپنا جید مال اسی کے جنس کا ردی مال لیکر کسی وارث کو بیچے، جیسے ایک کیل عمدہ گیہوں ایک کیل ردی گیہوں کے بدلہ بیچے، تو یہ نا جائز ہوگا کیونکہ شبہۃً وصیت موجود ہے، ممکن ہے کہ مریض اپنے وارث کو جودت وعمدگی کا نفع پہنچانا چاہتا ہے، حالانکہ دوایک جنس کی چیزوں میں عمدہ اور ردی کی بیع جائز ہے، ربو نہیں ہے، اس میں جودت کا اعتبار نہیں ہے، لیکن یہاں رفع تہمت کے لئے جودت متقوم ہوگی، ردی کے مقابلہ میں جودت کی الگ سے قیمت معتبر ہوگی، جیسے باپ یا وصی کو یہ اختیار نہیں ہے کہ بچہ کی عمدہ چیز اپنی گھٹیا چیز سے بیع کریں، کیونکہ بچوں کے حق میں بھی جودت متقوم ہے، الگ سے اس کی قیمت ہوگی، حالانکہ عام معاملات میں جودت غیر متقوم ہے، مگر یہاں تہمت کی وجہ سے جودت متقوم ہوگی، اس کا اعتبار ہوگا۔

وَاَمَّا الْحَيْضُ وَالنِّفَاسُ فَاِنَّهُمَا لَا يَعْدَمَانِ اَهْلِيَّةً بِوَجْهٍ مَّا لٰكِنَّ الطَّهَارَةَ عَنْهُمَا شَرْطٌ لِجَوَازِ اَدَاءِ الصَّوْمِ وَالصَّلٰوةِ فَيَفُوْتُ الْاَدَاءُ بِهِمَا وَفِى قَضَاءِ الصَّلٰوةِ حَرَجٌ لِتَضَاعُفِهَا فَسَقَطَ بِهِمَا اَصْلُ الصَّلٰوةِ وَلَا حَرَجَ فِىْ قَضَاءِ الصَّوْمِ فَلَمْ يَسْقُطْ اَصْلُهٗ وَاَمَّا الْمَوْتُ فَاِنَّهٗ عَجْزٌ خَالِصٌ يَسْقُطُ بِهٖ مَاهُوَ مِنْ بَابِ التَّكْلِيْفِ لِفَوَاتِ غَرَضِهٖ وَهُوَ الْاَدَاءُ عَنْ اِخْتِيَارٍ وَلِهٰذَا قُلْنَا اِنَّهٗ يَبْطُلُ عَنْهُ الزَّكٰوةُ وَسَائِرُ وُجُوْهِ الْقُرَبِ وَاِنَّمَا يَبْقٰى عَلَيْهِ الْمَاْثِمُ وَمَا شُرِعَ عَلَيْهِ لِحَاجَةِ غَيْرِهٖ اِنْ كَانَ حَقًّا مُتَعَلِّقًا بِالْعَيْنِ يَبْقٰى بِبَقَاءِهٖ لِاَنَّ فِعْلَهٗ فِيْهِ غَيْرُ مَقْصُوْدٍ وَاِنْ كَانَ دَيْنًا لَمْ يَبْقَ بِمُجَرَّدِ الذِّمَّةِ حَتّٰى يَنْضَمَّ اِلَيْهِ مَالٌ اَوْ مَا يُؤَكَّدُ بِهِ الذِّمَمُ وَهُوَ ذِمَّةُ الْكَفِيْلِ وَلِهٰذَا قَالَ اَبُوْحَنِيْفَهَ رحمه الله اِنَّ الْكَفَالَةَ بِالدَّيْنِ عَنِ الْمَيِّتِ لَا تَصِحُّ اِذَا لَمْ يُخَلِّفْ مَالًا اَوْ كَفِيْلًا كَانَ الدَّيْنُ عَنْهُ سَاقِطٌ بِخِلَافِ الْعَبْدِ الْمَحْجُوْرِ يُقِرُّ بِالدَّيْنِ فَتَكَفَّلُ عَنْهُ رَجُلٌ تَصِحُّ لِاَنَّ ذِمَّتَهٗ فِىْ حَقِّهٖ كَامِلَةٌ وَاِنَّمَا ضُمَّتْ اِلَيْهِ الْمَالِيَهُ فِىْ حَقِّ الْمَوْلٰى وَاِنْ كَانَ شُرِعَ عَلَيْهِ بِطَرِيْقِ الصِّلَةِ بَطَلَ اِلَّا اَنْ يُوْصِىَ بِهٖ فَيَصِحُّ مِنَ

الثُّلُثِ۔

ترجمہ:۔ اور بہرحال حیض اور نفاس پس یہ دونوں کسی بھی طرح اہلیت کو معدوم نہیں کرتے ہیں، لیکن ان دونوں سے طہارت شرط ہے روزہ اور نماز کی ادا کے جواز کے لیے، پس ان دونوں کی وجہ سے ادا فوت ہوجائے گی، اور نماز کی قضا میں حرج ہے، نماز کے تضاعف (بڑھ جانے) کی وجہ سے، تو ان دونوں کی وجہ سے نماز کا اصل وجوب ساقط ہوجائے گا، اور روزہ کی قضا میں کوئی حرج نہیں ہے تو روزہ کا اصل وجوب ساقط نہ ہوگا۔

اور بہرحال موت پس وہ خالص عجز ہے، اس کی وجہ سے تمام احکام ساقط ہوجائیں گے جو تکلیف کے قبیل سے ہیں، تکلیف کی غرض کے فوت ہونے کی وجہ سے، اور وہ غرض اختیار سے ادا کرنا ہے، اور اسی وجہ سے ہم نے کہا کہ میت سے زکوۃ اور عبادات کی تمام صورتیں باطل ہوجائیں گی، اور اس پر گناہ باقی رہے گا۔

اور وہ حکم جو میت پر مشروع ہوتا ہے دوسرے کی حاجت کی وجہ سے، اگر وہ ایسا حق ہے جو عین کے ساتھ متعلق ہے، تو وہ حق باقی رہے گا عین کی بقاء کے ساتھ، اس لئے کہ اس میں میت کا فعل مقصود نہیں ہے اور اگر وہ دین ہے تو وہ محض ذمہ کی وجہ سے باقی نہیں رہے گا، یہانتک کہ مل جائے ذمہ کے ساتھ مال یا وہ چیز جس سے ذمے مؤکد ہوجاتے ہیں، اور وہ کفیل کا ذمہ ہے، اور اسی وجہ سے امام ابو حنیفہ علیہ الرحمۃ نے فرمایا کہ میت کی طرف سے دین کا کفیل ہونا صحیح نہیں ہے جب کہ میت نے مال یا کفیل نہ چھوڑا ہو، گویا کہ دَین اس سے ساقط ہے، برخلاف عبدِ مجور کے جو دَین کا اقرار کرے، پھر اس کی طرف سے کوئی شخص کفیل ہوجائے تو صحیح ہے، اس لئے کہ کفیل کا ذمہ اس کے حق میں کامل ہے، اور اس کے ذمہ کے ساتھ مولی کے حق میں مالیت ملادی جاتی ہے، اور اگر وہ حکم میت پر صلہ کے طور پر مشروع ہو تو باطل ہوجائے گا مگر یہ کہ اس کی وصیت کردی جائے تو وہ ثلث مال سے صحیح ہوگا۔

تشریح:۔ نواں عارض حیض اور دسواں عارض نفاس ہے، حیض و نفاس کسی بھی طرح اہلیت کو توختم نہیں کرتے لیکن نماز اور روزہ کی ادائیگی کے لئے حیض و نفاس سے طہارت شرط ہے، لہٰذا حیض و نفاس کے ساتھ نماز اور روزہ کی ادائیگی نہیں ہوسکتی، پس حیض و نفاس والی عورت نہ نماز پڑھے گی، نہ روزہ رکھے گی۔

پھر اس کی قضا ہوگی یا نہیں؟ تو فرمایا کہ روزوں کی قضا ہے اور نماز کی قضا نہیں ہے، کیونکہ نمازیں بہت زیادہ ہوجائے گی اس کی قضا دشوار ہے، تو شریعت نے نماز کا اصلِ وجوب ہی ساقط کردیا، اور روزوں کی قضا دشوار نہیں ہے، اس لئے روزہ کا اصل وجوب باقی رکھا، البتہ ادائیگی سے منع کردیا، پاک ہونے کے بعد پھر اس کی قضا کرلے۔

واما الموت:۔ بارھواں عارض موت ہے، موت سے بھی بندہ عاجزِ محض ہوجاتا ہے، لہٰذا موت کی وجہ سے

وہ تمام احکام ساقط ہوجاتے ہیں جن کا زندگی میں بندہ مکلف ہوتا ہے، کیونکہ موت سے مکلف ہونے کی غرض ہی فوت ہوجاتی ہے، اور وہ غرض ہے اپنے اختیار سے ادا کرنا، اور میتِ اختیار ندادر ہے، لہٰذا نماز، روزہ، زکوۃ وغیرہ دنیوی اعتبار سے اس پر ساقط شمار ہوں گے، لہٰذا اس کے ترکہ سے زکوۃ کی ادائیگی واجب نہ ہوگی، البتہ اخروی اعتبار سے اس پر گناہ باقی رہے گا۔

جاننا چاہیے کہ احکام دو طرح کے ہیں (۱) احکامِ دنیوی (۲) احکامِ اخروی، پھر احکامِ دنیوی چار قسم کے ہیں (۱) وہ احکام جو تکلیف کے قبیل سے ہیں، اس کا حکم اوپر بیان ہوگیا کہ تکلیف کے قبیل کے سب احکام میت سے ساقط ہوجاتے ہیں۔

وماشرع علیه لحاجة غیره:- احکامِ دنیوی کی دوسری قسم کو بیان کررہے ہیں، کہ وہ احکام جو میت پر دوسروں کے لیے مشروع ہوتے ہیں، ان کی تین قسمیں ہیں (۱) پہلی قسم یہ ہے کہ وہ میت پر ایسا حق ہو جو عین کے ساتھ متعلق ہو، تو وہ حق عین کے باقی رہنے کی وجہ سے موت کے بعد بھی باقی رہے گا جیسے شئ مرہون، یا مبیع جو مشتری کو سپرد نہ کی ہو، یا ودیعت وغیرہ یعنی اگر میت کے پاس کسی نے کوئی چیز رہن رکھی ہے یا میت نے کوئی چیز بیچی ہے اور ابھی مبیع مشتری کو سپرد نہیں کی ہے، یا میت کے پاس کوئی چیز غصب کی ہوئی ہے، یا کسی کی امانت ہے تو ان تمام چیزوں میں صاحبِ حق کا حق عین شی سے متعلق رہے گا، لہٰذا یہ چیزیں میت کے ترکہ یا وصیت میں شامل نہ ہوں گی، دلیل یہ ہے کہ حقوق العباد میں عین شی مقصود ہوتی ہے، فعل مقصود نہیں ہوتا، تو جب تک شئ موجود ہے، حق باقی رہے گا بر خلاف حقوق اللہ کے کہ ان میں فعل مقصود ہوتا ہے، یعنی اللہ بندہ کا فعل دیکھتا ہے کہ بندہ اپنے اختیار سے ادا کرتا ہے یا نہیں۔

(۲) دوسری قسم یہ ہے کہ وہ حق جو دوسرے کی ضرورت کی وجہ سے مشروع ہے، اگر وہ دین وقرض کے قبیل سے ہے جو واجب فی الذمہ ہوتا ہے جیسے دیون واجبہ مثلاً ثمن بیع، یا مہر یا قرض وغیرہ تو یہ حق محض میت کے ذمہ کی وجہ سے باقی نہ رہے گا، بلکہ میت کے ذمہ کے ساتھ مال ملا ہو یعنی میت نے مال چھوڑا ہو، یا وہ چیز ملی ہو جس سے ذمہ مضبوط ہوتا ہے یعنی میت نے اپنا کفیل چھوڑا ہو، تو ان صورتوں میں دین باقی رہے گا، پہلی صورت میں مال سے دین وصول کیا جائے گا، اور دوسری صورت میں کفیل سے دین کا مطالبہ کیا جائے گا، اور اگر نہ مال چھوڑا ہو نہ کفیل ہو تو دینوی اعتبار سے دین ساقط ہوجائے گا، لہٰذا میت کی اولاد سے دین کا مطالبہ نہیں کیا جائے گا، ہاں اخروی اعتبار سے میت پر مؤاخذہ ہوگا۔

چونکہ محض میت کے ذمہ کی وجہ سے دین باقی نہیں رہتا ہے، اس لئے امام ابوحنیفہ علیہ الرحمۃ فرماتے ہیں کہ میت نے اگر مال نہیں چھوڑا اور نہ کفیل چھوڑا تو میت کی طرف سے دین کا کفیل بننا صحیح نہیں ہے، کیونکہ دینوی اعتبار سے اس کا

دین ساقط ہوجاتا ہے، البتہ بطور احسان کے کوئی اس کی طرف سے قرض ادا کردے تو بالاتفاق صحیح ہے، صاحبین اور امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ میت کی طرف سے دین کا کفیل بننا صحیح ہے، چاہے اس نے مال وکفیل نہ چھوڑا ہو، کیونکہ موت انسان کو قرض سے بری نہیں کرتی، اسی لئے بطور تبرع کے قرض کی ادائیگی میت کی طرف سے درست ہے۔

بخلاف العبد المحجور:- ایک اعتراض کا جواب ہے، جس کا حاصل یہ ہے کہ ذمہ کا ضعیف ہونا میت اور عبدِ مجور دونوں میں برابر ہے، تو پھر میت کی طرف سے کفالت صحیح نہیں، اور عبدِ مجور کی طرف سے کفیل بننا صحیح ہے ایسا کیوں؟

اس کا جواب یہ ہے کہ عبد مجور اگر کسی کے دین کا اقرار کرے تو اس کی طرف سے کفیل ہونا صحیح ہے، اس لئے کہ عبدِ مجور کے عاقل بالغ اور مکلف ہونے کی وجہ سے اس کا ذمہ کامل ہے، اور اگر آقا دین کی تصدیق کرے یا اس کو آزاد کرے تو فی الحال مطالبہ بھی صحیح ہے تو کفالت بھی صحیح ہے، کیوں کہ کفالت کا مدار مطالبہ کی صحت پر ہے یعنی جس سے مطالبہ صحیح ہے اس کی کفالت صحیح ہے ——اور میت میں چونکہ مطالبہ درست نہیں تو کفالت بھی درست نہیں ہے، اور اگر مولی دین کی تصدیق نہ کرے یا آزاد نہ کرے تو عبدِ مجور سے فی الحال اگر چہ مطالبہ درست نہیں ہے، مگر اس سے مطالبہ ممکن ہے، جب آقا آزاد کرے گا تو مطالبہ درست ہوگا، لہذا کفالت صحیح ہے۔

وانما ضمت الیه المالیة:- ایک سوالِ مقدر کا جواب ہے، کہ جب عبدِ مجور کا ذمہ کامل ہے تو آقا کے حق میں اس کے ساتھ مالیتِ رقبہ کو کیوں ملایا گیا ہے، یعنی آقا کے حق میں اس کو مالیت کیوں مانا گیا، کہ یہ آقا کا مال ہے۔

اس کا جواب دے رہے ہیں کہ عبدِ مجور کا ذمہ خود اس کے حق میں تو کامل ہے کیوں کہ وہ عاقل بالغ ہے، مگر مولی کے حق میں اس کا ذمہ ناقص ہے، اور مولی کے حق میں ناقص اس لئے مانا گیا تا کہ مولی نقصان سے بچ جائے، کیوں کہ اگر مولی کے حق اس کا ذمہ کامل مانا گیا تو غلام سے فی الحال مطالبہ درست ہوگا تو غلام آزاد ہوجائے گا، اور اس میں مولی کا نقصان ہے، مولی کو نقصان سے بچانے کے لئے مولی کے حق میں ذمہ کے ساتھ مالیت رقبہ کو ملایا گیا، کہ یہ مولی کا رقبہ ہے، لہذا فی الحال غلام سے مطالبہ درست نہ رہا، اور نہ مولی کی مرضی کے بغیر اس کو فروخت کرنا درست رہا۔

(۳) تیسری قسم وہ احکام جو میت پر بطور صلہ واحسان کے مشروع ہیں جیسے محارم کا نفقہ، صدقۂ فطر وغیرہ تو یہ احکام بھی موت سے باطل ہوجائیں گے، لہذا محارم کا نفقہ میت کے ذمہ گذشتہ ایام کا ہو، یا آئندہ سب ساقط ہوجائے گا، محارم کو یہ حق نہیں ہے کہ میراث سے وصول کریں۔ البتہ اگر میت نے صلہ وتبرع کی وصیت کی ہو تو تہائی مال سے اس کی وصیت نافذ کردی جائے گی۔

وَاَمَّا الَّذِیْ شُرِعَ لَہٗ فَبِنَاءٌ عَلٰی حَاجَتِہٖ وَالْمَوْتُ لَایُنَافِیْ لَہٗ مَایَنْقَضِی بِہٖ الْحَاجَۃُ وَلِذٰلِکَ قُدِّمَ جَھَازُہٗ ثُمَّ دُیُوْنُہٗ ثُمَّ وَصَایَاہُ مِنْ ثُلُثِہٖ ثُمَّ وَجَبَ الْمَوَارِیْثُ بِطَرِیْقِ الْخِلَافَۃِ عَنْہُ نَظْرًا لَہٗ وَلِھٰذَا بَقِیَتِ الْکِتَابَۃُ بَعْدَ مَوْتِ الْمَوْلٰی وَبَعْدَ مَوْتِ الْمُکَاتَبِ عَنْ وَفَاءٍ وَقُلْنَا اِنَّ الْمَرْأَۃَ تَغْسِلُ زَوجَھَا بَعْدَ الْمَوْتِ فِیْ عِدَّتِھَا لِاَنَّ الزَّوْجَ مَالِکٌ فَبَقِیَ مِلْکُہٗ اِلٰی اِنْقِضَاءِ الْعِدَّۃِ فِیْمَا ھُوَ مِنْ حَوَائِجِہٖ خَاصَّۃً بِخِلَافِ مَا اِذَا مَاتَتِ الْمَرْأَۃُ لِاَنَّھَا مَمْلُوْکَۃٌ وَقَدْ بَطَلَتْ اَھْلِیَّۃُ الْمَمْلُوکِیَّۃِ بِالْمَوْتِ وَلِھٰذَا تَعَلَّقَ حَقُّ الْمَقْتُوْلِ بِالدِّیَۃِ اِذَا انْقَلَبَ الْقِصَاصُ مَالًا وَاِنْ کَانَ الْاَصْلُ وَھُوَ الْقِصَاصُ یَثْبُتُ لِلْوَرَثَۃِ اِبْتِدَاءً بِسَبَبٍ اِنْعَقَدَ لِلْمُوْرِثِ لِاَنَّہٗ یَجِبُ عِنْدَ اِنْقِضَاءِ الْحَیٰوۃِ وَعِنْدَ ذٰلِکَ لَایَجِبُ لَہٗ اِلَّا مَایَضْطَرُّ اِلَیْہِ لِحَاجَتِہٖ فَفَارَقَ الْخَلْفُ الْاَصْلَ لِاِخْتِلَافِ حَالِھِمَا وَاَمَّا اَحْکَامُ الْاٰخِرَۃِ فَلَہٗ فِیْھَا حُکْمُ الْاَحْیَاءِ لِاَنَّ الْقَبْرَ لِلْمَیِّتِ فِیْ حُکْمِ الْاٰخِرَۃِ کَالرَّحِمِ لِلْمَاءِ وَالْمَھْدِ لِلطِّفْلِ فِیْ حَقِّ الدُّنْیَا وُضِعَ فِیْہِ لِاَحْکَامِ الْاٰخِرَۃِ رَوْضَۃُ دَارٍ اَوْ حُفْرَۃُ نَارٍ وَنَرْجُوْ اللّٰہَ تَعَالٰی اَنْ یُّصَیِّرَہٗ لَنَا رَوْضَۃً بِکَرَمِہٖ وَفَضْلِہٖ۔

ترجمہ:۔ اور بہرحال وہ احکام جو خود میت کے لئے مشروع ہوں، تو وہ اس کی حاجت پر مبنی ہیں، اور موت حاجت کے منافی نہیں ہے، پس میت کے لئے وہ احکام باقی رہیں گے جن کے ذریعہ اس کی حاجت پوری ہوجائے، اور اسی وجہ سے میت کی تجہیز مقدم کی جاتی ہے، پھر اس کے قرضے پھر اس کے تہائی مال سے اس کی وصیتیں، پھر میت پر شفقت کی غرض سے اس کی طرف سے بطریقِ خلافت میراثیں واجب ہیں، اور اسی وجہ سے کتابت باقی رہے گی مولی کی موت کے بعد، اور مکاتب کی موت کے بعد وفاء کے ساتھ (یعنی اتنا مال چھوڑے جو بدل کتابت کے لئے کافی ہو) اور ہم نے کہا کہ عورت اپنے شوہر کو غسل دے سکتی ہے اس کی موت کے بعد اپنی عدت میں، اس لئے کہ شوہر مالک ہے، تو اس کی ملک عدت پوری ہونے تک باقی رہے گی، خاص طور پر ان چیزوں میں جو شوہر کی ضروریات میں سے ہیں، برخلاف اس کے کہ جب عورت مرگئی، اس لئے کہ عورت مملوکہ ہے، اور مملوکیت کی اہلیت موت کی وجہ سے باطل ہوگئی، اور اسی وجہ سے مقتول کا حق دیت کے ساتھ متعلق ہوگا جب کہ قصاص مال سے بدل جائے، اگرچہ اصل یعنی

قصاص ابتداءً ورثہ کے لئے ثابت ہوتا ہے، ایسے سبب کی وجہ سے جو مُورِث کے لئے منعقد ہوا ہے، اس لئے کہ قصاص زندگی کے ختم ہونے کے وقت ہوتا ہے، اور اس وقت اس کے لئے کوئی چیز واجب نہ ہوگی مگر جس کی طرف وہ اپنی حاجت کی وجہ سے مضطر ہو، تو خلیفہ اصل سے مختلف ہو گیا ان دونوں کی حالت کے مختلف ہونے کی وجہ سے۔

اور بہرحال احکامِ آخرت تو میت کے لئے اس میں زندوں کا حکم ہے، اس لئے کہ قبر میت کے لئے حکمِ آخرت میں ایسی ہے جیسے منی کے لئے رحمِ مادر اور بچہ کے لئے گہوارہ، دنیا کے حق میں میت کو قبر میں رکھا گیا ہے احکامِ آخرت کے لئے (پس اس کی قبر یا تو) دارِ ثواب کی کیاری ہے یا جہنم کا گڑھا ہے، اور ہم اللہ سے امید کرتے ہیں کہ وہ قبر کو ہمارے لئے اپنے فضل و کرم سے باغیچہ بنا دے۔

تشریح:۔ احکام دینا کی تیسری قسم وہ احکام ہیں جو خود میت کی حاجت و ضرورت کے پیشِ نظر مشروع ہوتے ہیں، تو میت کے لئے یہ حقوق موت کے بعد بھی اتنی مقدار میں باقی رہیں گے جن سے ضرورت پوری ہو جائے، اور موت حاجت کے منافی بھی نہیں ہے، بلکہ میت تو عاجز و محتاج ہو جاتا ہے، اس کی سب سے پہلی ضرورت تجہیز و تکفین ہے، پھر قرض کی ادائیگی ہے، پھر وصیت پورا کرنا ہے، پھر اس کا بقیہ مال اس کے ورثہ کو دینا ہے، لہٰذا اس کے ترکہ سے سب سے پہلے تجہیز و تکفین ہوگی، پھر اس کا قرض ادا کیا جائے گا، پھر اس کے تہائی مال سے اس کی وصیت نافذ کی جائے گی، پھر اس کے ورثہ خلیفہ و نائب بن کر باقی دو تہائی ترکہ اپنے درمیان میراث کے حصوں کے مطابق تقسیم کر دیں گے، نظر الہ۔ یہ حق شریعت نے میت پر شفقت کی غرض سے اور اس کے فائدہ کے لئے رکھا ہے، تجہیز و تکفین، اداءِ قرض، اور وصیت میں تو فائدہ ظاہر ہے، اور تقسیمِ میراث میں میت کا فائدہ اس طرح ہے کہ جب ورثہ اس کے مال سے نفع اٹھائیں گے تو یہ اس کے اجر و ثواب کا حقدار بنے گا۔

ولھذا بقیت الکتابۃ:- جب میت کی حاجت کے لئے حق مشروع رہتا ہے، تو مولی کے مرنے کے بعد عقدِ کتابت باقی رہے گا، کیونکہ عقدِ کتابت کی وجہ سے جو بدلِ کتابت آئے گا، وہ ورثہ کے لئے ہوگا جس سے میت اجر و ثواب کا مستحق ہوگا، اور مکاتب بدلِ کتابت ادا کر کے آزاد ہوگا تو اس کا ثواب بھی میت کو پہنچے گا، ـــ اسی طرح اگر مرنے والا مکاتب ہے، اور اس نے بدلِ کتابت کے بعد مال چھوڑا ہے اور مولی زندہ ہے، تو عقدِ کتابت باقی رکھا جائے گا، اور مکاتب کے ورثہ بدلِ کتابت ادا کریں گے، کیونکہ مکاتب (میت) کو حاجت ہے کہ اس کو آزادی ملے، اور رقیت جو کفر کا اثر ہے وہ ختم ہو جائے، لہٰذا مکاتب کی زندگی کے آخری جزء میں اس کے آزاد ہونے کا حکم لگا دیا جائے گا، اب بدلِ کتابت کے بعد بقیہ مال اس کے ورثہ کے لئے میراث ہوگی، اور اس کی غلامی کے زمانے میں جو اولاد پیدا ہوئی وہ اپنے باپ کے تابع ہو کر آزاد ہوگی۔

اسی لئے عورت شوہر کے انتقال کے بعد اپنی عدت میں اس کو غسل دے سکتی ہے، اس لئے کہ شوہر مالک ہے، ملکِ نکاح کا، لہٰذا عدت ختم ہونے تک ملکیت باقی رہے گی، خاص کر ان چیزوں میں جس میں شوہر کو احتیاج ہے، اور غسل اس کی احتیاج وضرورت ہے، ہاں اگر بیوی مرگئی تو شوہر اس کو غسل نہیں دے سکتا ہے، کیونکہ بیوی مملوکہ ہوتی ہے، اور موت کی وجہ سے مملوکیت کی اہل نہیں رہی۔

امام شافعی علیہ الرحمۃ فرماتے ہیں کہ شوہر بھی اپنی مرحومہ بیوی کو غسل دے سکتا ہے جیسے بیوی شوہر کو دے سکتی ہے، ــــ میت کا حق بقدر حاجت باقی رہتا ہے، اس لئے مقتول کا حق دیت سے متعلق ہوجائے گا جب کہ قصاص مال سے بدل جائے، یعنی اگر کسی نے عمداً کسی کو قتل کردیا تو قاتل پر قصاص ہے، لیکن مقتول کے ورثہ نے مال کی کسی مقدار پر صلح کرلی، یا بعض ورثہ نے قصاص معاف کردیا، اور بعض مال واجب کیا تو اس مال کا وہی حکم ہوگا جو میت کے دوسرے اموال کا ہے، چنانچہ اس مال دیت سے مقتول کا قرض ادا کیا جائے گا، اس کی وصیت نافذ ہوگی پھر جو بچے گا وہ ورثہ کو ملے گا۔

وان کان الاصل:- احکامِ دنیا کی چوتھی قسم کا بیان ہے، یعنی وہ حق جو میت کی حاجت پوری کرنے کی صلاحیت نہ رکھے، جیسے قصاص، یہ میت کی حاجت پوری کرنے کی صلاحیت نہیں رکھتا ہے، کیوں کہ قصاص اولاً ورثہ کے لئے ثابت ہوتا ہے، ایسا نہیں ہے کہ اولاً میت کے لئے ثابت ہو، پھر منتقل ہوکر ورثہ کے لئے ثابت ہو، کیونکہ قصاص مقتول کی زندگی کے ختم پر واجب ہوتا ہے، اور موت سے اس کی اہلیت ہی نہیں رہتی، پس قصاص سے اس کی کوئی حاجت متعلق نہیں ہوتی ہے، حالانکہ اس وقت اس کے لئے وہی چیز ثابت ہوگی جس کی طرف اس کی حاجت ہو، لہٰذا قصاص ابتداءً ورثہ کے لئے ہوگا، کیونکہ قصاص کا مقصد قاتل کے شر کو دفع کرنا، اور اس سے بدلہ لینا ہے، جس سے مقتول کے اولیاء کا دل ٹھنڈا ہو، تو قصاص کی حاجت ورثہ سے متعلق ہوئی، نیز قاتل نے مقتول کو قتل کرکے اولیاء کے حق میں جنایت کی کہ مقتول کی زندگی سے اولیاء کا انتفاع ختم کردیا، اس جہت سے بھی قصاص کی حاجت ورثہ سے متعلق ہوئی، مگر چونکہ قصاص ایسے سبب سے ہوا ہے جو مُورِث کے لئے منعقد ہوا ہے، کیونکہ مُورِث کی جان کا بدلہ ہے، تو اس جہت سے جنایت مقتول کے حق میں ہوئی، اس لئے اگر مرنے سے پہلے مقتول قاتل کو معاف کرنا چاہے تو معاف کرسکتا ہے، اور چونکہ اصلاً قصاص ورثہ کے لئے مشروع ہوا ہے، اس لئے ورثہ زخمی مقتول کی موت سے پہلے قاتل کو معاف کرسکتے ہیں۔

بہرحال قصاص ابتداءً ورثہ کے لئے ثابت ہوتا ہے، البتہ اگر یہ قصاص مال سے بدل جائے یعنی قصاص کے بدلہ میں مقتول کے اولیاء قاتل سے مال لینا طے کریں تو اب حکم بدل جائے گا، اب اس مال و دیت کے ساتھ اولاً میت کا

حق متعلق ہوگا، جیسے ماقبل میں آپ نے پڑھا۔

ففارق الخلف الاصل :- ایک اعتراض کو دفع کررہے ہیں جس کا حاصل یہ ہے کہ جب قصاص ابتداءً ورثہ کے لئے ثابت ہوتا ہے تو دیت جو قصاص کا بدل اور خلیفہ ہے وہ بھی ورثہ کے لئے ہونی چاہیے، کیونکہ اصل اور خلیفہ کا حکم ایک ہوتا ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں اصل اور خلیفہ کی حالت مختلف ہے، اس طرح کہ اصل یعنی قصاص میں مقتول کی حاجت پوری کرنے کی صلاحیت نہیں ہے، اور دیت میں یہ صلاحیت ہے تو جب دونوں کی حالت مختلف ہیں تو خلیفہ اصل سے جدا ہوجائے گا۔

خلاصۂ کلام یہ ہے کہ خلیفہ حکم میں اصل سے جدا نہیں ہوتا ہے، مگر جب اصل اور خلیفہ کی حالت مختلف ہوں تو خلیفہ اصل سے جدا ہوسکتا ہے، لہٰذا یہاں خلیفہ یعنی دیت کا حکم اصل یعنی قصاص سے مختلف ہوگا کہ دیت ابتداءً مقتول کے لئے ہوگی، اور جب اصل اور خلیفہ کی حالت مختلف ہو تو دونوں کا حکم بھی مختلف ہوتا ہے، اس کے نظائر موجود ہیں، جیسے وضو اصل ہے، تیمم خلیفہ ہے، یہاں خلیفہ اصل سے جدا ہے، اس طرح کے خلیفہ یعنی تیمم میں نیت فرض ہے، اور اصل یعنی وضو میں نیت فرض نہیں ہے، خلیفہ اصل سے جدا اس لئے ہوا کہ دونوں کی حالت مختلف ہیں، اس طرح کہ پانی بذاتِ خود مُطَہِّر ہے، اس میں نیت کی ضرورت نہیں، اور مٹی ملوث ہے، خلاف قیاس اس سے طہارت ہوتی ہے، لہٰذا نیت ضروری ہوگی۔

واما احکام الاخرۃ :- احکام دنیا کی چار قسمیں بیان کرنے کے بعد احکام آخرت میں میت کا حکم بیان کررہے ہیں، فرماتے ہیں کہ میت احکامِ آخرت میں زندوں کے حکم میں ہوتی ہے، اس لئے کہ حکمِ آخرت میں میت کے لئے قبر ایسی ہے جیسے مادۂ منی کے لئے رحمِ مادر اور بچہ کے لئے گہوارہ، پس جیسے رحمِ مادر اور گہوارہ دنیا کی پہلی منزل ہے، ایسے ہی قبر آخرت کی پہلی منزل ہے، دنیا کے حق میں میت کو قبر میں اس لئے رکھا گیا تاکہ اس پر احکامِ آخرت جاری ہوں، پس اگر میت اہلِ سعادت میں سے ہے، تو قبر اس کے لئے جنت کا باغیچہ ہے، اور اگر اہلِ شقاوت میں سے ہے، تو قبر جہنم کا گڑھا ہے، اللہ تعالیٰ اپنے فضل وکرم سے قبر کو ہمارے لئے جنت کا باغیچہ بنادے، آمین۔

حفظ الرحمن پالن پوری عفی اللہ وعن والدیہ

فَصْلٌ فِی الْعَوَارِضِ الْمُکْتَسَبَةِ اَمَّا الْجَهْلُ فَاَنْوَاعٌ اَرْبَعَةٌ جَهْلٌ بَاطِلٌ بِلَاشُبْهَةٍ وَهُوَ الْكُفْرُ وَاِنَّهٗ لَايَصْلَحُ عُذْرًا فِی الْاٰخِرَةِ اَصْلًا لِاَنَّهٗ مُكَابَرَةٌ وَجُحُوْدٌ بَعْدَ

وُضُوحِ الدَّلِيْلِ وَجَهْلٌ هُوَ دُوْنَهٗ لٰكِنَّهٗ بَاطِلٌ لَايَصْلَحُ عُذْرًا فِى الْاٰخِرَةِ اَيْضًا وَهُوَ جَهْلُ صَاحِبِ الْهَوٰى فِىْ صِفَاتِ اللّٰهِ تَعَالٰى وَفِىْ اَحْكَامِ الْاٰخِرَةِ وَجَهْلُ الْبَاغِىْ لِاَنَّهٗ مُخَالِفٌ لِلدَّلِيْلِ الْوَاضِحِ الَّذِىْ لَاشُبْهَةَ فِيْهِ اِلَّا اَنَّهٗ مُتَأَوِّلٌ بِالْقُرْاٰنِ فَكَانَ دُوْنَ الْاَوَّلِ لٰكِنَّهٗ لَمَّا كَانَ مِنَ الْمُسْلِمِيْنَ اَوْمِمَّنْ يَنْتَحِلُ الْاِسْلَامَ لَزِمَنَا مُنَاظَرَتُهٗ وَاِلْزَامُهٗ فَلَمْ نَعْمَلْ بِتَاوِيْلِهِ الْفَاسِدِ وَقُلْنَا اِنَّ الْبَاغِىَ اِذَا اَتْلَفَ مَالَ الْعَادِلِ اَوْ نَفْسَهٗ وَلَامَنْعَةَ لَهٗ يَضْمَنُ وَكَذٰلِكَ سَائِرُ الْاَحْكَامِ تَلْزَمُهٗ وَكَذٰلِكَ جَهْلُ مَنْ خَالَفَ فِىْ اِجْتِهَادِهِ الْكِتَابَ اَوِ السُّنَّةَ الْمَشْهُوْرَةَ مِنْ عُلَمَاءِ الشَّرِيْعَةِ اَوْعَمِلَ بِغَرِيْبٍ مِنَ السُّنَّةِ عَلٰى خِلَافِ الْكِتَابِ اَوِالسُّنَّةِ الْمَشْهُوْرَةِ مَرْدُوْدٌ بَاطِلٌ لَيْسَ بِعُذْرٍ اَصْلًا مِثْلُ الْفَتْوٰى بِبَيْعِ اُمَّهَاتِ الْاَوْلَادِ وَحِلِّ مَتْرُوْكِ التَّسْمِيَةِ عَامِدًا اَوِالْقِصَاصِ بِالْقَسَامَةِ وَالْقَضَاءِ بِشَاهِدٍ وَيَمِيْنٍ۔

ترجمہ:۔ یہ فصل ہے عوارضِ مکتسبہ کے بیان میں، بہرحال جہل پس اس کی چار قسمیں ہیں، (۱) بلاشبہ جہل باطل اور وہ کفر ہے، اور یہ آخرت میں بالکل عذر بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا ہے، اس لئے کہ کفر مکابرہ (جانتے ہوئے انکار کرنا) ہے، اور دلیل واضح ہونے کے بعد انکار ہے (۲) وہ جہل جو اس سے کم ہے، لیکن وہ باطل ہے، وہ بھی آخرت میں عذر بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا ہے، اور وہ صاحبِ ہوی کا جہل ہے اللہ کی صفات میں اور احکامِ آخرت میں، اور باغی کا جہل ہے، اس لئے کہ باغی اس واضح دلیل کا مخالف ہے جس میں کوئی شبہ نہیں ہے مگر یہ کہ یہ (یعنی ان دونوں میں سے ہر ایک) قرآن سے تاویل کرتا ہے تو یہ اول (کفر) سے کمتر ہوگا، لیکن یہ (یعنی ان دونوں میں سے ہر ایک) جب کہ مسلمانوں میں سے ہے، یا ان لوگوں میں سے ہے جو اسلام کی جانب منسوب ہیں، تو ہم پر لازم ہے ان سے مناظرہ کرنا، اور ان کو الزام دینا، پس ہم ان کی فاسد تاویل پر عمل نہیں کریں گے، اور ہم نے کہا کہ باغی جب عادل کا مال یا اس کے نفس کو تلف کردے اور باغی کے لئے کوئی حمایتی لشکر نہ ہو تو وہ ضامن ہوگا، اور ایسے ہی تمام احکام (مسلمین) اس کو لازم ہوں گے۔

اور ایسے ہی اس شخص کا جہل جس نے اپنے اجتہاد میں کتاب یا سنتِ مشہورہ کی مخالفت کی علماءِ شریعت میں سے، یا کتاب یا سنتِ مشہورہ کے خلاف حدیثِ غریب پر عمل کیا ہو (تو یہ جہل) مردود و باطل ہے، بالکل عذر نہیں ہے، جیسے امہاتِ اولاد کی بیع کا فتوی، متروک التسمیہ عامداً کی حلت کا فتوی، اور قسامت کی وجہ سے قصاص کا فتوی، اور ایک

گواہ اور قسم پر فیصلہ کرنے کا فتوی۔

تشریح:۔ مصنف علیہ الرحمۃ عوارض سماوی کے بیان سے فارغ ہو کر اب عوارض مُکتَسبَہ کو بیان کر رہے ہیں، عوارض مُکتَسبَہ (کسب کردہ عوارض) ان عوارض کو کہتے ہیں جن کے حصول میں بندے کے فعل کو دخل ہوتا ہے، عوارض مکتسبہ میں پہلا عارض جہل ہے، جو علم کی ضد ہے، انسان کے اندر جہل اصل ہونے کے باوجود اس کو عوارض میں اس لئے شمار کیا کہ جہل انسان کی ماہیت سے خارج ہے، اور جو چیز حقیقت سے خارج ہو، وہ عارض ہوتی ہے، لہٰذا علم، جہل صفاتِ عارض ہیں، اور مکتسبہ میں اس لئے شمار کیا کہ بندہ کسبِ علم کے ذریعہ جہل کو دور کر سکتا ہے، اس کا تحصیل علم کو ترک کرنا گویا اختیار سے جہل کا کسب ہے۔

پھر جہل چار طرح کا ہے (۱) پہلی قسم کفار کا جہل جو بلاشبہ باطل ہے، کفر بہت بڑا جہل ہے، جو آخرت میں کسی طرح عذر نہیں ہوسکتا، کیونکہ اللہ تعالیٰ کی وحدانیت اور حضور صلی اللہ علیہ وآلہٖ وسلم کی رسالت کے واضح دلائل کے بعد کفر کرنا ہٹ دھری، ضد اور جانتے ہوئے انکار کرنا ہے، دنیوی احکام میں اگرچہ اس کافر کے ذمی ہونے کو قبول کر لینے سے اس کے قتل، حبس وغیرہ دنیوی عذاب کو دفع کرنے میں اس جہل (کفر) کو عذر تسلیم کر لیا جاتا ہے، مگر آخرت میں کسی طرح کفر عذر نہیں ہوسکتا۔

(۲) دوسری قسم صاحب ہوی (عقل پرست) کا اللہ تعالیٰ کی صفات اور آخرت کے بارے میں جہل ہے جیسے معتزلہ اللہ کی صفات کا انکار کرتے ہیں عذابِ قبر، رؤیت باری تعالیٰ اور شفاعت، میزان وغیرہ کا انکار کرتے ہیں، حالانکہ اس پر واضح دلائل موجود ہیں، اسی طرح باغی کا جہل جو واضح دلائل کو چھوڑ کر فاسد اور مہمل تاویلات سے استدلال کرتے ہوئے امام برحق کی اطاعت سے نکل جاتے ہیں، جیسے خوارج نے حضرت علی رضی اللہ عنہ سے بغاوت کی، اپنے آپ کو برحق سمجھتے ہوئے، تو ان کا جہل بھی آخرت میں عذر نہیں ہے، مگر چونکہ اہل ہوی اور باغی قران سے تاویل کرتے ہیں، اس لئے ان کا جہل جہلِ کفر سے کم درجہ کا ہوگا، اور یہ لوگ مسلمان ہیں جب کہ جہل میں غلو کر کے حدتجاوزی نہ کریں، یا اپنے آپ کو اسلام کی طرف منسوب کرتے ہیں، حقیقت میں اسلام سے خارج ہیں، جب کہ غلو اور حدتجاوری کرتے ہوں، تو ایسے لوگوں سے مناظرہ کرنا اور شرعی دلائل سے ان کو الزام دینا ہم پر لازم ہے، ہم ان کی فاسد تاویلات کو قبول نہیں کریں گے ــــ اسی لئے فقہاء کہتے ہیں کہ اگر کسی باغی نے امام کے مطیع اور وفادار لوگوں میں سے کسی کا مال یا جان تلف کر دی، اور تاویل یہ کی کہ گناہ کبیرہ کے ارتکاب سے وہ کافر ہو گیا، لہٰذا اس کا مال اور جان کو تلف کرنا حلال ہو گیا، جیسے کہ معتزلہ کا عقیدہ ہے کہ گناہ کبیرہ کے ارتکاب سے آدمی اسلام سے خارج ہو جاتا ہے، تو اس فاسد تاویل سے اس کی جان و مال کو مباح نہیں قرار دیں گے بلکہ اس پر جان و مال کا ضمان آئے گا، اسی طرح اس

پر اسلام کے تمام احکام لازم ہوں گے، کیونکہ وہ مسلمان ہے یا مدعیٔ اسلام ہے، مگر وجوبِ ضمان اس صورت میں ہے جب اس کے پاس لشکری قوت نہ ہو، کیونکہ تب ہی تو اس پر الزام قائم کرنا اور ضمان کے لئے جبر کرنا ممکن ہے، اور اگر وہ اپنے پاس لشکری قوت رکھتا ہے تو ضمان نہ آئے گا کیونکہ اس پر الزام ممکن نہیں ہے، اب اگر اس نے بغاوت سے رجوع کرلیا تو بھی اس سے زمانۂ بغاوت کے تلف کردہ جان و مال کا ضمان نہ آئے گا، جیسے اہل حرب سے اسلام قبول کرنے کے بعد ان دونوں چیزوں کا ضمان نہیں لیا جاتا ہے، صاحب ہوی اور باغی پر ضمان کی طرح شریعت کے دوسرے احکام بھی لازم ہوں گے جیسے مسلمان پر لازم ہیں، کیوں کہ یہ مسلمان ہیں یا مسلمان ہونے کا دعویٰ کرتے ہیں۔

وکذلک جهل من خالف:- صاحبِ ہوی اور باغی کی طرح اس مجتہد کا جہل بھی مردود و باطل ہے جو کتاب اللہ یا حدیثِ مشہور کی مخالفت کرے، یا حدیثِ مشہور کے مقابلہ میں حدیثِ غریب پر عمل کرے جیسے داؤد اصفہانی اور ان کے متبعین نے امِ ولد کی بیع کے جواز کا فتوی دیا، (ام ولد اس باندی کو کہتے ہیں جس سے آقا کی اولاد ہوئی ہو) ان کی دلیل حضرت جابر رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے وہ کہتے ہیں کہ ''ہم لوگ حضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم اور حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ کے زمانے میں امِ ولد کی بیع کرتے تھے'' لیکن یہ حدیثِ مشہور کے مخالف ہے، حدیثِ مشہور ابن عباس رضی اللہ عنہما کی روایت ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا ''جس مرد کی باندی نے اس مرد سے اولاد جنی تو وہ باندی اس مرد کے مرنے کے بعد آزاد ہے'' اس سے معلوم ہوا کہ امِ ولد کی بیع جائز نہیں ہے،—— اسی طرح امام شافعی علیہ الرحمۃ متروک التسمیہ عامداً کی حلت کے قائل ہیں، وہ استدلال کرتے ہیں حدیث اور قیاس سے، حدیث یہ ہے ''تسمية اللّٰه تعالى فى قلب كل امرءٍ مومن'' ہر مومن کے دل میں اللہ کا نام ہوتا ہے، اور قیاس یہ ہے کہ جیسے بھول کر بسم اللہ چھوڑنے سے جانور بالاتفاق حلال ہے، تو عمداً بسم اللہ چھوڑنے سے حلال رہے گا—— مگر یہ کتاب اللہ ولا تاكلوا مما لم يذكر اسم اللّٰه عليه کے صریح مخالف ہے، لہٰذا ناسی پر قیاس درست نہیں ہے۔

اسی طرح قسامت کی وجہ سے قصاص کا فتوی دینا، مسئلہ یہ ہے کہ اگر کسی محلہ میں کوئی مقتول پایا جائے اور اس کے قاتل کا پتہ نہ ہو تو محلہ کے پچاس آدمیوں سے قسم لی جائے گی کہ واللہ نہ ہم نے قتل کیا ہے اور نہ قاتل کو جانتے ہیں، اگر کوئی قسم سے انکار کرے تو اس کو قید کیا جائے گا یہاں تک کہ قسم کھالے، جب انہوں نے قسم کھالی تو محلہ والوں پر دیت واجب ہوگی، قصاص کسی بھی حال میں واجب نہیں ہے، یہ حدیثِ مشہور سے ثابت ہے، احناف کا یہی مسلک ہے، امام شافعیؒ کا قول قدیم ہے کہ اگر مقتول کے اولیاء قسم کھالیں کہ فلاں نے مقتول کو عمداً قتل کیا ہے تو مدعا علیہ سے قصاص لیا جائے گا، امام احمد، امام مالک کا بھی یہی قول ہے، اور اگر اولیاء قسم سے انکار کریں تو محلہ والوں سے قسم لی جائے گی، اگر اہل محلہ قسم کھالیں تو اہل محلہ بری ہو جائیں گے، اور اگر قسم سے انکار کریں گے تو اہل محلہ پر دیت واجب

ہوگی۔امام شافعی علیہ الرحمہ کا قول جدید یہ ہے کہ اگر اہل محلہ اور میت کے درمیان عداوت ہو یا اور کوئی قتل کی علامت ہو تو مقتول کے اولیا اہل محلہ سے پچاس قسمیں لیں گے، اگر اہل محلہ قسم کھالیں تو مدعا علیہ پر دیت واجب ہوگی، دعوی چاہے قتل عمد کا ہو یا قتل خطا کا ہمارا امام شافعی سے اختلاف ان کے قول قدیم کی صورت میں ہے، امام شافعی علیہ الرحمہ کا یہ قول سنتِ مشہورہ کے خلاف ہے، لہٰذا رد ہوگا۔

اسی طرح امام شافعیؒ کہتے ہیں کہ کسی کے پاس اگر ایک ہی گواہ ہو تو دوسرے گواہ کی جگہ اس سے قسم لیکر فیصلہ کیا جاسکتا ہے ان کے نزدیک ایک گواہ اور ایک قسم سے فیصلہ جائز ہے، کیونکہ حضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ایسا کیا ہے، مگر احناف کہتے ہیں کہ یہ مذہب کتاب اللہ "واستشهد واشهدين من رجالكم فان لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان" کے خلاف ہے اور حدیثِ مشہور "البينة على المدعى واليمين على من انكر" کے خلاف ہے، لہٰذا یہ رد ہوگا۔

انتباہ:۔اس جگہ ائمہ مجتہدین کی شان میں باطل مردود وغیرہ جو الفاظ ہیں، وہ سلف کے ذکر کردہ ہیں، ہم نے صرف نقل کیا ہے، "نقل کفر کفر نباشد" ہم ایسے سخت الفاظ کہنے کی اور ان عظیم المرتبت مجتہدین کے مذہب کو مبنی بر جہل کہنے کی ہرگز جرأت نہیں کرسکتے، یہ تو انہیں کو حق ہیں جو ان کے ہم پلہ ہیں۔

وَالثَّالِثُ جَهْلٌ يَصْلَحُ شُبْهَةً وَهُوَ الْجَهْلُ فِى مَوْضِعِ الْاِجْتِهَادِ الصَّحِيْحِ اَوْفِى مَوْضِعِ الشُّبْهَةِ كَالْمُحْتَجِمِ اِذَا اَفْطَرَ عَلٰى ظَنٍّ اَنَّ الْحِجَامَةَ اَفْطَرَتْهُ لَمْ تَلْزَمْهُ الْكَفَّارَةُ لِاَنَّهٗ جَهْلٌ فِىْ مَوْضَعِ الْاَجْتِهَادِ وَمَنْ زَنٰى بِجَارِيَةِ وَالِدِهٖ عَلٰى ظَنٍّ اَنَّهَا تَحِلُّ لَهٗ لَمْ يَلْزَمْهُ الْحَدُّ لِاَنَّهٗ جَهْلٌ فِىْ مَوْضَعِ الْاِشْتِبَاهِ وَالنَّوْعُ الرَّابِعُ جَهْلٌ يَصْلَحُ عُذْرًا وَهُوَ جَهْلُ مَنْ اَسْلَمَ فِى دَارِ الْحَرْبِ فَاِنَّهٗ يَكُوْنُ عُذْرًا لَهٗ فِى الشَّرَائِعِ لِاَنَّهٗ غَيْرُ مُقَصِّرٍ لِخِفَاءِ الدَّلِيْلِ وَكَذٰلِكَ جَهْلُ الْوَكِيْلِ وَالْمَاذُوْنِ بِالْاِطْلَاقِ وَضِدِّهٖ وَجَهْلُ الشَّفِيْعِ بِالْبَيْعِ وَالْمَوْلٰى بِجِنَايَةِ الْعَبْدِ وَالْبِكْرِ بِالْاِنْكَاحِ وَالْاَمَةِ الْمَنْكُوْحَةِ بِخِيَارِ الْعِتْقِ بِخِلَافِ الْجَهْلِ بِخِيَارِ الْبُلُوْغِ عَلٰى مَاعُرِفَ۔

ترجمہ:۔اور تیسری قسم وہ جہل ہے جو شبہ بننے کی صلاحیت رکھتا ہے، اور وہ اجتہادِ صحیح کی جگہ میں یا موضعِ شبہ میں جہل ہے، جیسے پچھنے لگوانے والا جبکہ افطار کرے اس گمان پر کہ حجامت نے اس کا روزہ توڑ دیا، تو اس پر کفارہ لازم نہ

ہوگا، اس لئے کہ یہ موضعِ اجتہاد میں جہل ہے، اور جس نے اپنے باپ کی باندی سے زنا کیا اس گمان پر کہ وہ اس کے لئے حلال ہے، تو اس پر حد لازم نہ ہوگی، اس لئے کہ یہ موضعِ اشتباہ میں جہل ہے۔

اور چوتھی قسم وہ جہل ہے جو عذر کی صلاحیت رکھتا ہے، اور وہ اس شخص کا جہل ہے جو دار الحرب میں مسلمان ہو گیا، تو یہ اس کے لئے عذر ہوگا احکام شرع کے سلسلہ میں، اس لئے کہ دلیل کے مخفی ہونے کی وجہ سے وہ کوتاہی کرنے والا نہیں ہے، اور اسی طرح وکیل اور ماذون کا جہل ہے اطلاق اور اس کی ضد کے بارے میں، اور شفیع کا جہل ہے بیع کے بارے میں، اور مولی کا جہل ہے غلام کی جنایت کے بارے میں، اور باکرہ کا جہل ہے (ولی کے) نکاح کرادینے کے بارے میں، اور منکوحہ باندی کا جہل ہے خیارِ عتق کے بارے میں برخلاف خیارِ بلوغ کے جہل کے اس تفصیل کے مطابق جو معروف ہے۔

تشریح:۔ جہل کی تیسری قسم وہ جہل ہے جو شبہ بننے کی صلاحیت رکھے، یعنی ایسا جہل نہ ہو جو کتاب وسنت کے خلاف ہو، بلکہ یہ جہل اجتہادِ صحیح کی جگہ میں ہو یعنی اجتہادی مسائل سے اس کا تعلق ہو، یا موضعِ اشتباہ یعنی شبہ کی جگہ میں جہل ہو، تو یہ جہل عذر ہوگا اور شبہ بن جائے گا، لہٰذا اس شبہ سے حد اور کفارہ ساقط ہو جائے گا جیسے پچھنے لگوانے والا روزہ دار روزہ توڑ دے یہ خیال کر کے کہ پچھنے سے روزہ ٹوٹ گیا، تو اس کے روزہ توڑنے پر قضا تو آئے گی، کفارہ واجب نہ ہوگا، کیونکہ جہل ایسی جگہ میں پایا گیا جس میں بعض مجتہدین کا اجتہادِ صحیح موجود ہے، لہٰذا یہ عذر ہوگا چنانچہ امام اوزاعیؒ کے نزدیک حجامت سے روزہ ٹوٹ جاتا ہے، تو یہ جہل موضعِ اجتہاد میں پایا گیا۔

شبہ کی جگہ میں جہل کی مثال جیسے کسی نے اپنے باپ کی باندی سے یہ سمجھ کر زنا کیا کہ میرے لئے حلال ہے، تو بیٹے پر حدِّ زنا لازم نہ ہوگی، اس لئے کہ اس نے واقعی شبہ کے مقام میں زنا کیا ہے، کیونکہ باپ اور بیٹوں کی املاک عموماً ملی جلی ہوتی ہیں، دونوں ایک دوسرے کی چیز سے نفع اٹھاتے ہیں، لہٰذا شبہ کی جگہ میں جہل ہے تو عذر ہوگا، اور شبہ سے حد ساقط ہو جاتی ہے، ہاں بیٹا اگر یہ بات جانتا ہو کہ باپ کی باندی میرے لئے حرام ہے، تو اس پر حد واجب ہوگی۔

والنوع الرابع جهل:- چوتھی قسم وہ جہل ہے جو عذر بننے کے قابل ہے، جیسے ایک آدمی دار الحرب میں مسلمان ہوا اور شریعت کے احکام نماز، روزہ وغیرہ کا اس کو علم ہی نہیں ہے، تو یہ آدمی معذور سمجھا جائے گا، کیونکہ اس کی طرف خطاب نہیں پہنچا، اس لئے کہ دار الحرب اسلام کی شہرت واشاعت کا مقام نہیں ہے، لہٰذا جب دلیل اور خطاب مخفی رہ گیا، تو اس کا احکام کو نہ بجالانا کوتاہی نہ کہا جائے گا، پس جو مدت بھی وہ نماز، روزہ وغیرہ عدمِ علمِ وجوب کی وجہ سے نہ کر سکا، تو اس کی قضا لازم نہ ہوگی، یہ شخص معذور قرار دیا جائے گا۔

اسی طرح وکیل یا ماذون کا اطلاق یعنی اجازت اور اس کی ضد یعنی عزل سے جہل بھی عذر ہوگا یعنی اگر کسی نے

خرید وفروخت کا کسی کو وکیل بنایا، لیکن وکیل کو اس کا علم نہیں ہوا، یا آقا نے غلام کو تجارت کی اجازت دی، مگر غلام کو علم نہ ہوا تو ان کا عدمِ علم اور جہل عذر ہوگا، لہٰذا اطلاع ملنے سے پہلے اگر انہوں نے کوئی تصرف کیا ہے تو ان کا تصرف مؤکل اور مولی پر نافذ نہ ہوگا ــــ اسی طرح مؤکل نے وکیل کو معزول کر دیا، یا آقا نے غلام کو معزول کر دیا، لیکن ان کو معزول ہونے کا علم نہ ہوسکا، تو یہ عذر ہوگا، لہٰذا معزول ہونے کی اطلاع سے پہلے اگر انہوں نے کوئی تصرف کیا ہے تو یہ تصرف مؤکل اور مولی پر نافذ ہوگا۔

اسی طرح شفیع کا بیع کے بارے میں جہل عذر ہے، یعنی اگر کسی نے اپنا مکان بیچا اور شفیع کو ایک مدت تک علم نہیں ہوا، تو اس کا یہ عدمِ علم اور جہل عذر ہے، لہٰذا معلوم ہونے کے بعد اس کو شفعہ کا حق ملے گا۔

اسی طرح مولی کا غلام کی جنایت سے جہل عذر ہوگا یعنی غلام نے کوئی جنایت کی اور مولی کو علم نہیں ہے، اور بغیر علم کے مولی نے غلام کو آزاد کر دیا یا بیچ دیا تو یہ جہل عذر ہے، لہٰذا آقا کو فدیہ اختیار کرنے والا شمار نہیں کیا جائے گا یعنی یہ نہیں کہا جائے گا کہ آقا نے غلام کو آزاد کر کے یا بیچ کر فدیہ دینا منظور کرلیا ہے، بلکہ غلام کی قیمت اور ارش (دیت) میں سے جو کم ہوگا وہ مولی پر واجب ہوگا، مثلاً غلام کی قیمت پانچ ہزار ہے اور تاوان چار ہزار ہے تو آقا پر جو کم ہے یعنی چار ہزار واجب ہوں گے، جنایت کے علم کے بغیر آقا نے آزاد کر دیا تو یہ نہیں سمجھا جائے گا کہ وہ غلام کا فدیہ یعنی پوری قیمت دینے پر راضی ہے، ہاں اگر جنایت معلوم ہوتے ہوئے آزاد کرتا تو اس پر پورا فدیہ واجب ہوتا ــــ اسی طرح باکرہ کا نکاح سے جہل عذر ہے یعنی اگر کسی باکرہ بالغہ کا باپ نے نکاح کر دیا، اور اس کو علم نہیں ہوا تو نکاح کے علم سے پہلے اس کا سکوت رضامندی شمار نہ ہوگا بلکہ معلوم ہونے کے بعد اس کو خیارِ فسخ ملے گا ــــ اسی طرح منکوحہ باندی کا خیارِ عتق سے جہل عذر ہے یعنی مولی نے باندی کا نکاح کیا پھر اس کو آزاد کر دیا تو باندی کو خیارِ عتق ملتا ہے یعنی آزاد ہونے کے بعد چاہے تو نکاح باقی رکھے یا فسخ کر دے، لیکن باندی کو خیارِ عتق معلوم نہیں، تو اس کا عدمِ علم اور جہل عذر ہوگا، لہٰذا معلوم ہونے کے بعد اس کو خیارِ عتق ملے گا ــــ اس کے برخلاف اگر باپ دادا کے علاوہ کسی ولی نے صغیرہ کا نکاح کر دیا اور بالغ ہونے کے بعد اس لڑکی کو یہ مسئلہ معلوم نہیں کہ اس کو خیارِ بلوغ ملتا ہے، یعنی بالغ ہونے کے بعد نکاح کو باقی رکھنے اور فسخ کرنے کا اختیار ملتا ہے، تو اس لڑکی کا یہ عدمِ علم اور جہل عذر نہ ہوگا، لہٰذا بالغ ہونے کے بعد اس کے سکوت سے نکاح لازم ہو جائے گا۔

باندی کا خیارِ عتق سے جہل عذر ہے اور بالغہ کا خیارِ بلوغ سے جہل عذر نہیں ہے، کیونکہ باندی کو تو آقا کی خدمت کی مشغولی احکامِ شریعت سیکھنے سے مانع ہے، لیکن آزاد بالغہ کے لئے دارالاسلام میں دین واحکام سیکھنے سے کوئی چیز مانع نہیں ہے، لہٰذا اس کو سیکھنا چاہیے، نہیں سیکھی تو اس نے کوتاہی کی، لہٰذا اس کا جہل عذر نہ ہوگا۔

وَاَمَّا السُّكْرُ فَهُوَ نَوْعَانِ سُكْرٌ بِطَرِيْقٍ مُبَاحٍ كَشُرْبِ الدَّوَاءِ وَشُرْبِ الْمُكْرَهِ وَالْمُضْطَرِّ وَاِنَّهُ بِمَنْزِلَةِ الْاِغْمَاءِ وَسُكْرٌ بِطَرِيْقٍ مَحْظُوْرٍ وَاِنَّهُ لَا يُنَافِي الْخِطَابَ قَالَ اللّٰهُ تَعَالٰى "يَا اَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوا لَا تَقْرَبُوا الصَّلٰوةَ وَاَنْتُمْ سُكَارٰى" فَلَا يُبْطِلُ شَيْئًا مِنَ الْاَهْلِيَّةِ وَتَلْزَمُهُ اَحْكَامُ الشَّرْعِ وَتَنْفُذُ تَصَرُّفَاتُهُ كُلُّهَا اِلَّا الرِّدَّةُ اِسْتِحْسَانًا وَالْاِقْرَارُ بِالْحُدُوْدِ الْخَالِصَةِ لِلّٰهِ تَعَالٰى لِاَنَّ السَّكْرَانَ لَا يَكَادُ يُثْبِتُ عَلٰى شَيْءٍ فَاُقِيْمَ السُّكْرُ مَقَامَ الرُّجُوْعِ فَيَعْمَلُ فِيْمَا يَحْتَمِلُ الرُّجُوْعَ۔

ترجمہ:۔ اور بہر حال سکر (نشہ) اس کی دو قسمیں ہیں، ایک نشہ بطریقِ مباح جیسے دوا پینا اور مُکرَہ اور مضطر کا شراب پینا، اور یہ قسم اغماء کے درجہ میں ہے، اور دوسرا نشہ حرام طریقہ پر، اور یہ قسم خطاب کے منافی نہیں ہے، اللہ تعالیٰ نے فرمایا "یاایھا الذین آمنوا لاتقربو الصلوۃ وانتم سکاری" پس نشہ اہلیت میں کسی چیز کو باطل نہیں کرے گا، اور اس پر احکامِ شرع لازم ہوں گے، اور اس کے تمام تصرفات نافذ ہوں گے سوائے ردت کے استحساناً اور علاوہ ان حدود کے جو خالص اللہ تعالیٰ کے لئے ہیں، اس لئے کہ نشہ والا آدمی کسی چیز پر برقرار نہیں رہے گا تو سکر رجوع کے قائم مقام کیا جائے گا، پس سکر عمل کرے گا اس اقرار میں جو رجوع کا احتمال رکھتا ہے۔

تشریح:۔ عوارض مکتسبہ میں سے دوسرا عارض سکر (نشہ) ہے، اس کی دو قسمیں ہیں (۱) ایک وہ سکر جو مباح طریقہ سے پیدا ہو، جیسے دوا سے نشہ پیدا ہو جائے، ایسے ہی مکرہ اور مضطر کا شرب یعنی کسی کو دھمکی دیکر شراب پینے پر مجبور کیا، اور ڈر کر اس نے شراب پی لی، یا مضطر شراب پینے پر مجبور ہو گیا، یہاں تینوں جگہ نشہ مباح طریق سے پیدا ہوا ہے، سُکر کی یہ قسم اغماء (بیہوشی) کے درجہ میں ہے، لہٰذا اس کا عتاق، طلاق، اور دوسرا کوئی تصرف صحیح نہ ہوگا جیسے اغماء میں تمام تصرفات غیر معتبر ہوتے ہیں۔

سکر کی دوسری قسم وہ نشہ جو حرام طریقہ پر پیدا ہو، جیسے شراب پی کر نشہ پیدا ہوا، تو یہ سکر خطاب کے منافی نہیں ہے جس پر علماء کا اجماع ہے، دلیل اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے، "یاایھا الذین آمنوا لاتقربو ا الصلوۃ وانتم سکاری" اگر نشہ کی حالت میں یہ خطاب ہے تو اس کا منافیٔ خطاب نہ ہونا ظاہر ہے، کیوں کہ نشہ والوں سے کہا جا رہا ہے کہ نشہ کی حالت میں نماز سے قریب نہ آؤ، معلوم ہوا کہ یہ خطاب کے اہل ہیں، اور اگر نشہ سے پہلے کی حالت میں خطاب ہے تو بھی خطاب کے منافی نہیں ہے، کیونکہ اس کا مطلب یہ ہوگا کہ اللہ کہہ رہے ہیں کہ جب تم نشہ کی حالت میں ہو جاؤ تو نماز کے قریب مت جانا، اگر نشہ خطاب کے منافی ہوتا تو یہ خطاب درست نہ ہوتا، جیسے عاقل سے یہ خطاب

درست نہیں کہ جب تو پاگل ہوجائے تو یہ کام مت کرنا، کیونکہ پاگل ہونے کی حالت میں اہلیت ہی نہ ہوگی، اور یہاں نشہ کی حالت میں اہلیت ہے، اس لئے اللہ نے خطاب کیا، معلوم ہوا کہ نشہ والا خطاب کا اہل ہے، تو سُکر ان پر تمام احکام لازم ہوں گے، اور طلاق، عتاق، خرید وفروخت وغیرہ تمام تصرفات نافذ ہوں گے۔

الاالردة استحساناً:- البتہ اگر سکران مرتد ہوجائے اور کفریہ کلمہ کہے تو استحساناً اور خلافِ قیاس معتبر نہ ہوگا اور اس پر کفر کا حکم نہ لگے گا، کیونکہ آدمی کی رِدّت وکفر میں اعتقاد اور قصد کا دخل ہوتا ہے، اور سکران زبان سے تو کہہ رہا ہے مگر اس کا اعتقاد وقصد نہیں ہوتا ہے، لہٰذا روت وکفر کا تحقق نہ ہوگا، اور دیگر تصرفات طلاق عتاق وغیرہ میں بھی اگر چہ اس کا قصد نہیں ہوتا، پھر بھی اس کو مکلف مانا گیا ہے زجراً وتنبیہاً تاکہ وہ حرام کاموں سے رک جائے، بہر حال ردت اس کی غیر معتبر ہے، اسی طرح ان حدود کا اقرار بھی معتبر نہیں ہے، جو خالص اللہ کا حق ہے، لہٰذا اگر وہ شرب خمر، سرقہ، یا زنا کا اقرار کرے گا تو حد جاری نہ ہوگی، کیونکہ ان حدود میں اقرار سے رجوع معتبر ہوتا ہے، اور نشہ کی حالت رجوع کی دلیل ہے، اس لئے کہ نشہ والا کسی بات پر برقرار نہیں رہتا ہے، پس سکر رجوع کے قائم مقام ہوجائے گا، اور سکر رجوع کی وجہ سے اسقاطِ حد میں مؤثر اور عامل ہوگا، گویا یوں کہا جائے گا کہ سکران نے اقرار کیا تھا پھر رجوع کرلیا، لیکن اگر وہ اللہ کے حقوق کے علاوہ حدود کا اقرار کرتا ہے، جیسے حد قذف یا قصاص وغیرہ تو اس میں حق العبد بھی شامل ہے، اور حقوق العباد میں بندہ کا رجوع معتبر نہیں ہے جب رجوع معتبر نہیں ہے تو دلیلِ رجوع کا تو بدرجۂ اولی اعتبار نہ ہوگا، لہٰذا ان حقوق میں سکر رجوع کے قائم مقام نہ ہوگا، پس اس کا اقرار معتبر ہوگا اور حد جاری ہوگی۔

وَاَمَّا الْهَزْلُ فَتَفْسِيْرُهٗ اللَّعِبُ وَهُوَ اَنْ يُرَادَ بِالشَّیْءِ غَيْرُ مَاوُضِعَ لَهٗ فَلَايُنَافِی الرِّضَاءَ بِالْمُبَاشَرَةِ وَلِهٰذَا يُكَفَّرُ بِالرِّدَّةِ هَازِلًالٰكِنَّهٗ يُنَافِیْ اِخْتِيَارَ الْحُكْمِ وَالرِّضَاءَ بِهٖ بِمَنْزِلَةِ شَرْطِ الْخِيَارِ فِی الْبَيْعِ فَيُؤَثِّرُ فِيْمَا يَحْتَمِلُ النَّقْضَ كَالْبِيْعِ وَالْاِجَارَةِ فَاِذَا تَوَاضَعَا عَلَى الْهَزْلِ بِاَصْلَ الْبَيْعِ يَنْعَقِدُ الْبَيْعُ فَاسِدًا غَيْرَ مُوْجِبٍ لِلْمِلْكِ وَاِنْ اتَّصَلَ بِهٖ الْقَبْضُ كَخِيَارِالْمُتَبَايِعَيْنِ وَكَمَا اِذَا شُرِطَ الْخِيَارُ لَهُمَا اَبَدًا فَاِذَانَقَضَ اَحَدُهُمَا اِنْتَقَضَ وَاِنْ اَجَازَهٗ جَازَ لٰكِنَّ عِنْدَ اَبِیْ حَنِيْفَةَ علیہ الرحمہ يَجِبُ اَنْ يَكُوْنَ مُقَدَّرًا بِالثَّلٰثِ وَلَوْ تَوَاضَعَا عَلَى الْبَيْعِ بِاَلْفِ دِرْهَمٍ اَوْعَلَى الْبَيْعِ بِمَائَةِ دِيْنَارٍعَلٰى اَنْ يَكُوْنَ الثَّمَنُ اَلْفَ دِرْهَمٍ فَالْهَزْلُ بَاطِلٌ وَالتَّسْمِيَةُ صَحِيْحَةٌ فِی الْفَصْلَيْنِ عِنْدَ اَبِیْ حَنِيْفَةَ علیہ الرحمہ وَقَالَ صَاحِبَاهُ يَصِحُّ

الْبَيْعُ بِأَلْفِ دِرْهَمٍ فِى الْفَصْلِ الْاَوَّلِ وَبِمَائَةِ دِيْنَارٍ فِى الْفَصْلِ الثَّانِىْ لِاِمْكَانِ الْعَمَلِ بِالْمُوَاضَعَةِ فِى الثَّمَنِ مَعَ الْجِدِّ فِىْ اَصْلِ الْعَقْدِ فِى الْفَصْلِ الْاَوَّلِ دُوْنَ الثَّانِىْ وَاِنَّا نَقُوْلُ بِاَنَّهُمَا جَدَّا فِىْ اَصْلِ الْعَقْدِ وَالْعَمَلُ بِالْمُوَاضَعَةِ فِى الْبَدَلِ يَجْعَلُهٗ شَرْطًا فَاسِدًا فِى الْبَيْعِ فَيَفْسُدُ الْبَيْعُ فَكَانَ الْعَمَلُ بِالْاَصْلِ اَوْلٰى مِنَ الْعَمَلِ بِالْوَصْفِ عِنْدَ تَعَارُضِ الْمُوَاضَعَتَيْنِ فِيْهِمَا۔

ترجمہ:۔ اور بہرحال ہزل تو اس کی تفسیر لعب ہے، اور وہ یہ ہے کہ شی سے اس کا غیر موضوع لہ مراد لیا جائے، پس ہزل مباشرت سے رضا کے منافی نہیں ہے، اور اسی وجہ سے مزاقاً ردت کی وجہ سے کافر قرار دیا جائے گا، لیکن ہزل اختیارِ حکم اور رضا بالحکم کے منافی ہے، بیع میں شرطِ خیار کے درجہ میں، پس ہزل ان امور میں مؤثر ہوگا جو نقض کا احتمال رکھتے ہیں، جیسے بیع اور اجارہ، پس جب دونوں نے اصلِ بیع میں ہزل پر اتفاق کیا، تو بیع فاسد ہوکر منعقد ہوجائے گی، جو ملک کو ثابت کرنے والی نہ ہوگی، اگرچہ اس کے ساتھ قبضہ متصل ہوجائے، جیسے عاقدین کا ایک ساتھ خیار اور جیسے عاقدین کے لئے ہمیشہ کے لئے خیار کی شرط ہو، پس اگر ان دونوں میں سے ایک نے بیع کو توڑا تو بیع ٹوٹ جائے گی، اور اگر ان دونوں نے ایک ساتھ اجازت دیدی تو بیع جائز ہوجائے گی، لیکن امام ابوحنیفہ علیہ الرحمۃ کے نزدیک واجب ہے کہ اجازت کا وقت تین دن کے ساتھ مقدر ہو۔

اور اگر ان دونوں نے موافقت کرلی دو ہزار کے بدلہ بیع پر یا سو دینار کے بدلہ بیع پر، اس شرط پر کہ ثمن ایک ہزار درہم ہوگا، تو ہزل باطل ہے اور تسمیہ صحیح ہے دونوں صورتوں میں امام ابوحنیفہ علیہ الرحمۃ کے نزدیک، اور صاحبین نے فرمایا کہ پہلی صورت میں، ایک ہزار کے بدلہ اور دوسری صورت میں، سو دینا کے بدلہ بیع صحیح ہے، ثمن میں موافقت پر عمل کے ممکن ہونے کی وجہ سے اصل عقد میں جد کے ساتھ پہلی صورت میں نہ کہ دوسری صورت میں اور ہم کہینگے کہ ان دونوں نے اصل عقد میں جد کو اپنایا ہے، اور بدل (ثمن) کے اندر موافقت پر عمل کرنا اس کو بیع میں شرطِ فاسد بنادے گا، پس بیع فاسد ہوجائے گی، پس اصل پر عمل کرنا وصف پر عمل کرنے سے اولی ہوگا ان دونوں (اصل اور وصف) میں موافقتوں کے تعارض کے وقت۔

تشریح:۔ عوارض مُکتَسبہ میں تیسرا عارض ہزل ہے، ہزل کے معنی ہے لعب یعنی کھیل، مذاق، یہ جد کی ضد ہے، جس کے معنی ہیں، حقیقت، جس میں مذاق نہ ہو، ہزل کہتے ہیں لفظ سے نہ اس کے حقیقی معنی مراد ہو نہ مجازی معنی، اور جد کہتے ہیں لفظ سے اس کے حقیقی یا مجازی معنی مراد لینا، ہزل مجاز سے علیحدہ چیز ہے، اس لئے کہ ہزل غیر پسندیدہ ہے جب کہ

مجاز تو فصاحت و بلاغت کا ایک اہم رکن ہے، اور قرآن وحدیث میں بکثرت مستعمل ہے، پس دونوں کی تعریف میں یہ فرق ہے کہ مجاز میں لفظ کے معنی غیر موضوع لہ مراد ہوتے ہیں، اور ہزل میں نہ موضوع لہ معنی مراد ہوتا ہے نہ غیر موضع لہ معنی بلکہ اس سے صرف مذاق مراد ہوتی ہے، بہر حال ہزل میں جو کلام بولا جاتا ہے، اس کے حکم کو اختیار کرنے کا ارادہ نہیں ہوتا ہے اور نہ حکم سے رضا ہوتی ہے، یعنی ہزل کرنے والا اپنے کلام سے اس کا نہ حکم چاہتا ہے، نہ اس پر راضی ہوتا ہے، بلکہ وہ تو صرف مذاق کرتا ہے، البتہ مباشرت اور کلام بولنے میں اس کی رضا ہوتی ہے، اسی لئے اگر مذاق میں وہ کلمۂ کفر بولتا ہے، تو کافر قرار دیا جائے گا، ہزل بالکل ایسا ہی ہے جیسے بیع میں خیار شرط، کہ خیار کی شرط لگانے والا نفسِ بیع پر تو راضی ہے، البتہ بیع کے حکم یعنی ثبوتِ ملک پر ابھی راضی نہیں ہے، ایسے ہی ہزل کرنے والا جو کلام کر رہا ہے وہ تو اپنی رضا سے کر رہا ہے، مگر اس کے حکم کو نہیں چاہتا، اور حکم پر راضی نہیں ہوتا ہے، لہٰذا ہر وہ حکم جو نقض اور فسخ کا احتمال رکھتا ہے اس میں ہزل مؤثر ہوگا یعنی ہر وہ حکم جو رضا اور اختیار پر موقوف ہے، اس میں ہزل مؤثر ہوگا جیسے بیع اور اجارہ پس یہ مذاق سے منعقد نہ ہوگا، اور جو حکم رضا اور اختیار پر موقوف نہیں ہے، صرف تلفظ سے ہوجاتا ہے، تو ہزل اس میں مؤثر نہ ہوگا جیسے طلاق اور عتاق، لہٰذا طلاق وعتاق ہزل سے واقع ہوجائینگے۔ پھر یہ جاننا چاہیے کہ ہزل کی تین قسمیں ہیں (۱) انشائات میں ہزل (۲) اخبارات میں ہزل (۳) اقرار میں ہزل، انشاء میں ہزل کا بیان شروع کر رہے ہیں۔

مصنف علیہ الرحمۃ فرماتے ہیں کہ اگر بائع اور مشتری نے اصلِ بیع میں ہزل پر اتفاق کیا، یعنی دونوں نے یہ طے کیا کہ ہمارے درمیان کوئی بیع نہیں ہے مگر صرف لوگوں کے سامنے ہم بیع کو ظاہر کریں گے، چنانچہ لوگوں کے سامنے انہوں نے بیع کی پھر لوگوں کے چلے جانے کے بعد اسی مذاق پر وہ قائم رہیں، تو بیع فاسد ہو کر منعقد ہوجائے گی، بیع کے سبب یعنی ایجاب وقبول پر رضا مندی کی وجہ سے بیع تو منعقد ہوجائے گی، مگر اس سے ملک ثابت نہ ہوگی بلکہ بیع فاسد ہوگی، کیوں کہ دونوں بیع کے حکم یعنی ملک پر رضا مند نہیں ہیں، اگر چہ جانبین سے مبیع اور ثمن پر قبضہ ہوگیا ہو، حتی کہ اگر مبیع غلام ہو اور مشتری نے قبضہ کے بعد اس کو آزاد کر دیا تو اعتاق نافذ نہ ہوگا، جیسا کہ اگر بائع اور مشتری دونوں کو خیارِ حاصل ہو تو ملک ثابت نہیں ہوتی، جب کہ خیار والی بیع میں عقد صحیح ہوتا ہے، پھر بھی ثبوتِ ملک نہیں ہوتا، اور یہاں عقد ہی فاسد ہے تو بدرجہ اولی ثبوتِ ملک نہ ہوگا، ــــ اور یہ ایسا ہے جیسے عاقدین نے خیار مُؤبدّ یعنی ہمیشہ کے لئے خیار کی شرط لگا دی تو بیع فاسد ہوجاتی ہے، اور ثبوتِ ملک نہیں ہوتا ہے، اسی طرح بیع پر ہزل کی صورت میں ہوگا، یعنی بیع فاسد ہوگی، ثبوتِ ملک نہ ہوگا، لیکن چونکہ فی الجملہ بیع کا انعقاد ہوتا ہے، تو دونوں کو اختیار ہوگا، اگر دونوں نے بیع کے ثبوت پر اتفاق کر لیا تو بیع صحیح ہوجائے گی، اور اگر ایک نے توڑ دی تو بیع فسخ ہوجائے گی، اس لئے کہ ہر ایک کو بیع فسخ کرنے کا اختیار ہے، اور اگر ایک نے بیع نافذ کی تو دوسرے کی اجازت پر موقوف ہوگی ــــ پھر چونکہ ہزل فی البیع کو

خیارشرط پر قیاس کیا ہے تو امام ابوحنیفہ علیہ الرحمہ کے نزدیک تین دن کی مدت تک اجازت کا وقت رہے گا، اس کے بعد اجازت نہ ہوگی، بیع ختم ہوجائے گی، کیونکہ امام صاحب علیہ الرحمہ کے نزدیک خیارِشرط کی مدت تین دن ہیں، اور صاحبین کے نزدیک خیار کی مدت تین دن نہیں ہیں بلکہ اس کے بعد بھی خیار رہتا ہے، لہٰذا یہاں بھی وہ دونوں تین دن کے بعد بھی بیع کو جائز قرار دے سکتے ہیں۔

ولو تواضعا علی البیع:- مصنف نے ماقبل میں اصلِ بیع میں ہزل کو بیان کیا اب مقدارِ ثمن میں ہزل اور جنسِ ثمن میں ہزل کو بیان کررہے ہیں، فرماتے ہیں کہ اگر اصلِ بیع میں تو ہزل نہ ہو، مگر مقدارِ ثمن میں ہزل ہو، یعنی دونوں نے طے کیا کہ اصل ثمن تو ایک ہزار ہوگا مگر ہم لوگوں کے سامنے دو ہزار ظاہر کریں گے یہ مقدار ثمن میں ہزل ہوا، جنسِ ثمن میں ہزل یہ ہے کہ دونوں نے طے کیا کہ بیع تو کرنی ہے، اور بیع میں اصل ثمن ایک ہزار رہے گا مگر لوگوں کے سامنے ہم مذاقاً ثمن ایک سو دینار ظاہر کریں گے، تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک دونوں صورتون میں ہزل باطل اور تسمیہ صحیح ہوگا، لہٰذا دو ہزار بولنے کی صورت میں دو ہزار ثمن ہوگا، سو دینار بولنے کی صورت میں سو دینار ثمن ہوگا، اور صاحبین فرماتے ہیں کہ پہلی صورت میں ایک ہزار درہم ثمن ہوگا، اور دوسری صورت میں سو دینار ثمن ہوگا، جیسے امام صاحب کہتے ہیں، کیونکہ پہلی صورت میں اتحادِ جنس ہے، اس لئے ان دونوں کی جِدّ میں موافقت (اس طور پر کہ دونوں بیع کے منعقد ہونے کو چاہتے ہیں) اور ہزل پر موافقت (اس طور پر کہ اصل ثمن تو ایک ہزار ہے، لیکن مذاقاً دو ہزار ہم ذکر کریں گے) جمع ہوسکتی ہے، لہٰذا بیع میں اگرچہ دو ہزار کا ذکر کیا ہے لیکن ایک ہزار درھم پر جو دو ہزار کے ضمن میں ہے بیع منعقد ہوجائے گی، اس لئے کہ دونوں کے مذاق پر اتفاق کی وجہ سے بائع اس کا مطالبہ بھی نہیں کرے گا، اور بندوں کی طرف سے جس شرط کا مطالبہ نہ کیا جائے وہ شرط عقد کو فاسد نہیں کرتی ہے، ---اور پہلی صورت میں چونکہ ثمن میں اتحادِ جنس نہیں ہے، اس لئے دونوں کی جِدّ پر موافقت کا تقاضا یہ ہے کہ بیع صحیح ہو، اور ہزل پر موافقت (یعنی دونوں کا اس پر متفق ہونا کہ اصل ثمن تو ایک ہزار ہے، مگر ہم مذاقاً سو دینار کہیں گے) کا تقاضا یہ ہے کہ عقدِ بیع ثمن سے خالی ہو، کیونکہ عقدِ بیع میں سو دینار کا ذکر کیا ہے، مگر یہ ہزل کی وجہ سے ثمن نہیں ہے، اور وہ ایک ہزار جو ان دونوں نے واقعی ثمن مانا ہے اس کا عقد میں ذکر نہیں ہے، اس لئے یہ ایک ہزار بھی ثمن نہیں بن سکتا، اور ہزل کی وجہ سے سو دینار بھی ثمن نہیں بن سکتے، تو عقد ثمن سے خالی ہوگیا اور یہ مفسدِ بیع ہے تو دونوں موافقتوں میں تطبیق نہیں سکتی ہے تو ایک کو چھوڑنا پڑے گا، پس عقدِ بیع کو صحیح کرنے کے لیے ہم نے موافقت فی الجد کو ترجیح دی، اور موافقت فی الہزل کو چھوڑ دیا تو ہزلاً جو سو دینار کہا ہے اس میں ہزل کا اعتبار نہ ہوگا، لہٰذا سو دینار ثمن ہوجائے گا۔

وانا نقول:- امام صاحب کی طرف سے اس دلیل کا جواب یہ ہے کہ دوسری صورت میں جیسے موافقت فی

الجد اور موافقت فی الھزل میں تطبیق نہیں ہوسکتی ہے، جیسے آپ نے ابھی بیان کیا، تو اسی طرح پہلی صورت میں بھی تطبیق ممکن نہیں ہے، کیونکہ جب دونوں نے اصل عقد میں جد پر موافقت کی یعنی دونوں نے بیع کے منعقد ہونے کو چاہا، مگر مقدارِ ثمن میں ہزل پر موافقت کی یعنی یہ طے کیا کہ اصل ثمن تو ایک ہزار ہے، مگر ہم سنانے کے لئے دو ہزار بولیں گے، تو اس میں ایک ہزار تو ثمن بن گیا اور دوسرا ایک ہزار جو زائد ہے، ثمن نہیں ہے، بائع نے بیع کے وقت اس کا بھی ذکر کیا ہے، کیوں کہ بائع نے دو ہزار بولا ہے، تو گویا بائع نے ایک ہزار زائد کو قبول کرنے کی شرط لگا دی جو ثمن نہیں ہے، اور یہ شرط مقتضائے عقد کے خلاف ہے، جس سے بیع فاسد ہو جاتی ہے، اور اس شرط میں بائع کا نفع بھی ہے، اگر چہ ہزل و مذاق میں کہنے کی وجہ سے وہ اس کا مطالبہ نہیں کرے گا، لیکن رضا کی وجہ سے طلب نہ کرنا بیع کو صحیح نہیں کرے گا، جیسے باہمی رضا کے باوجود ربو صحیح نہیں ہوتا ہے، بہر حال دونوں موافقتوں میں تطبیق ممکن نہیں ہے، تو موافقت فی الجد کو موافقت فی الھزل پر ترجیح دیں گے، کیونکہ موافقت فی الجد اصل ہے، اس لئے کہ اس پر عمل کرنے سے بیع منعقد ہوتی ہے، جو دونوں کا مقصود ہے، اور مقصود اصل ہوتا ہے، اور موافقت فی الھزل وصف ہے، کیونکہ ثمن کا درجہ بیع میں وصف کا ہے، پس اصل اور وصف میں تعارض کے وقت اصل پر عمل اولی ہے۔

وَهٰذَا بِخِلَافِ النِّكَاحِ حَيْثُ يَجِبُ الْاَقَلُّ بِالْاِجْمَاعِ لِاَنَّ النِّكَاحَ لَا يَفْسُدُ بِالشَّرْطِ الْفَاسِدِ فَاَمْكَنَ الْعَمَلُ بِالْمُوَاضَعَتَيْنِ وَلَوْ ذَكَرَا فِى النِّكَاحِ اَلدَّ نَانِيْرَ وَغَرْضُهُمَا الدَّرَاهِمُ يَجِبُ مَهْرُ الْمِثْلِ لِاَنَّ النِّكَاحَ يَصِحُّ بِغَيْرِ تَسْمِيَةٍ بِخِلَافِ الْبَيْعِ وَلَوْ هَزَلَا بِاَصْلِ النِّكَاحِ فَالْهَزْلُ بَاطِلٌ وَالْعَقْدُ لَازِمٌ وَكَذٰلِكَ الطَّلَاقُ وَالْعِتَاقُ وَالْعَفْوُ عَنِ الْقِصَاصِ وَالْيَمِيْنُ وَالنَّذْرُ لِقَوْلِهٖ عَلَيْهِ السَّلَامُ ثَلٰثٌ جِدُّهُنَّ جِدٌّ وَهَزْلُهُنَّ جِدٌّ اَلنِّكَاحُ وَالطَّلَاقُ وَالْيَمِيْنُ وَلِاَنَّ الْهَازِلَ مُخْتَارٌ لِلسَّبَبِ رَاضٍ بِهٖ دُوْنَ حُكْمِهٖ وَحُكْمُ هٰذِهِ الْاَسْبَابِ لَا يَحْتَمِلُ الرَّدَّ وَالتَّرَاخِيَ اَلَا تَرٰى اَنَّهٗ لَا يَحْتَمِلُ خِيَارَ الشَّرْطِ وَاَمَّا مَا يَكُوْنُ الْمَالُ فِيْهِ مَقْصُوْدًا مِثْلُ الْخُلْعِ وَالْعِتْقِ عَلٰى مَالٍ وَالصُّلْحِ عَنْ دَمِ الْعَمَدِ فَقَدْ ذَكَرَ فِىْ كِتَابِ الْاِكْرَاهِ فِى الْخُلْعِ اَنَّ الطَّلَاقَ وَاقِعٌ وَالْمَالَ لَازِمٌ وَهٰذَا عِنْدَ اَبِىْ يُوْسُفَ رحمه الله وَمُحَمَّدٍ رحمه الله لِاَنَّ الْخُلْعَ لَا يَحْتَمِلُ خِيَارَ الشَّرْطِ عِنْدَهُمَا سَوَاءٌ هَزَلَا بِاَصْلِهٖ اَوْ بِقَدْرِ الْبَدَلِ اَوْ بِجِنْسِهٖ يَجِبُ الْمُسَمّٰى عِنْدَهُمَا وَصَارَ كَالَّذِىْ لَا يَحْتَمِلُ الْفَسْخَ تَبْعًا اَمَّا عِنْدَ

اَبِیْ حَنِیْفَةَ علیہ الرحمۃفَاِنَّ الطَّلَاقَ یَتَوَقَّفُ عَلٰی اِخْتِیَارِھَا بِکُلِّ حَالٍ لِاَنَّہٗ بِمَنْزِلَةِ خِیَارِ الشَّرْطِ وَقَدْ نُصَّ عَنْ اَبِیْ حَنِیْفَةَ علیہ الرحمۃفِیْ خِیَارِ الشَّرْطِ مِنْ جَانِبِھَا اَنَّ الطَّلَاقَ لَا یَقَعُ وَلَا یَجِبُ الْمَالُ اِلَّا اَنْ تَشَاءَ الْمَرْاَةُ فَیَقَعُ الطَّلَاقُ وَیَجِبُ الْمَالُ فَکَذٰلِکَ ھٰھُنَا لٰکِنَّہٗ غَیْرُ مُقَدَّرٍ بِالثَّلٰثِ وَکَذٰلِکَ ھٰذَا فِیْ نَظَائِرِہٖ۔

ترجمہ:۔ اور یہ (بیع) نکاح کے برخلاف ہے، چنانچہ بالا جماع اقل واجب ہوگا، اس لئے کہ نکاح شرطِ فاسد سے فاسد نہیں ہوتا ہے، پس دونوں موافقتوں پر عمل کرنا ممکن ہوگا، اور اگر دونوں نے نکاح میں دنانیر کو ذکر کیا، اور ان کی غرض دراہم ہے، تو مہر مثل واجب ہوگا، اس لئے کہ نکاح بغیر تسمیہ کے درست ہے، برخلاف بیع کے، اور اگر دونوں نے اصلِ نکاح کے بارے میں مذاق کیا، تو ہزل باطل ہے اور عقد لازم ہے، اور اسی طرح طلاق، عتاق اور قصاص کو معاف کرنا، اور یمین (تعلیق) اور نذر ہے، آپ علیہ السلام کے ارشاد کی وجہ سے کہ تین چیزیں ایسی ہیں کہ ان کی سنجیدگی بھی سنجیدگی ہے اور ان کا مذاق بھی سنجیدگی ہے، نکاح اور طلاق اور یمین، اور اس لئے کہ مذاق کرنے والا سبب کو اختیار کرنے والا ہے، سبب پر راضی ہے نہ کہ اس کے حکم پر، اور ان اسباب کا حکم رد اور تراخی کا احتمال نہیں رکھتا ہے، کیا تو نہیں دیکھتا کہ یہ (یعنی ان میں سے کوئی بھی) خیار شرط کا احتمال نہیں رکھتا ہے۔

اور بہر حال وہ عقد جس میں مال مقصود ہو، جیسے خلع، عتق علی المال، اور صلح عن دم العمد، پس امام محمد نے مبسوط کی کتاب الاکراہ میں خلع کے بارے میں ذکر کیا ہے کہ طلاق واقع ہو جائے گی، اور مال لازم ہوگا، اور یہ حکم صاحبین کے نزدیک ہے، اس لئے کہ ان کے نزدیک خلع خیارِ شرط کا احتمال نہیں رکھتا ہے، خواہ وہ اصلِ عقد کے بارے میں مذاق کریں، یا بدلِ خلع کی مقدار کے بارے میں، یا بدلِ خلع کی جنس کے بارے میں، تو صاحبین کے نزدیک مسمّی واجب ہوگا، اور یہ بدلِ خلع اس چیز کے مانند ہو گیا جو فسخ کا احتمال نہیں رکھتا ہے تابع ہونے کی وجہ سے، بہر حال امام ابو حنیفہ علیہ الرحمۃ کے نزدیک پس طلاق عورت کے اختیار پر موقوف رہے گی ہر حال میں، اس لئے کہ ہزل خیارِ شرط کے درجہ میں ہے، اور (جامع صغیر میں) عورت کی جانب سے خیارِ شرط کے بارے میں امام ابو حنیفہ علیہ الرحمۃ سے بصراحت مروی ہے کہ طلاق واقع نہ ہوگی، اور مال واجب نہ ہوگا، مگر یہ کہ عورت چاہے، تو طلاق واقع ہوگی اور مال واجب ہوگا، پس اسی طرح یہاں، لیکن یہ خیار تین دن کے ساتھ مقدر نہیں ہے، اور اسی طرح یہ حکم واختلاف ہے اس کے نظائر میں۔

تشریح:۔ مصنف علیہ الرحمۃ فرماتے ہیں کہ بیع کا مسئلہ جو ماقبل میں مذکور ہوا، وہ مسئلہ نکاح کے برخلاف ہے، چنانچہ نکاح میں اگر عاقدین نے مقدارِ مہر میں ہزل کیا کہ مہر ایک ہزار ہی ہوگا مگر ہم لوگوں کے سامنے دو ہزار کہیں گے، تو

یہاں امام صاحب اور صاحبین سب کے نزدیک اقلِ مہر یعنی ایک ہزار واجب ہوگا، دو ہزار واجب نہ ہوگا، صاحبین کے نزدیک تو بیع اور نکاح کا مسئلہ ایک ہی ہے البتہ امام صاحب کے نزدیک بیع اور نکاح میں فرق ہے، بیع میں ہزل کی صورت میں دو ہزار ثمن واجب ہوتا ہے، اور نکاح میں ہزل کی صورت میں ایک ہزار واجب ہوگا، وجہِ فرق یہ ہے کہ بیع میں اگر دو ہزار کو ثمن نہ قرار دیا جائے، بلکہ ایک ہزار کو ثمن قرار دیا جائے تو دوسرے ایک ہزار کو قبول کرنے کی شرطِ فاسد ہوگی، اور شرطِ فاسد سے بیع فاسد ہو جاتی ہے، اور نکاح شرطِ فاسد سے فاسد نہیں ہوتا ہے، لہٰذا دو ہزار جس کا دونوں نے ہزل کیا ہے باطل نہ ہوگا، کیونکہ یہاں موافقت فی الجد یعنی ایک ہزار پر نکاح ہونا اور موافقت فی الہزل یعنی دو ہزار کو صرف مذاقاً ذکر کرنا دونوں جمع ہو سکتے ہیں، لہٰذا دو ہزار میں ایک ہزار تو سنجیدگی سے کہا ہے، وہ مہر بنے گا، اور دوسرا ایک ہزار جو مذاقاً کہا ہے وہ واجب نہ ہوگا، تو یہ مثال ہوئی مقدارِ مہر میں ہزل کی، ـــــ اور اگر میاں بیوی نے جنسِ مہر میں ہزل کیا جیسے اصل مہر تو دو ہزار درہم ہیں مگر لوگوں کے سامنے انہوں نے دو ہزار دینار کا ذکر کیا، اب اگر دونوں ہزل پر برقرار ہوں، یا خالی الذھن ہوں، یا ہزل میں دونوں کا اختلاف ہو جائے تو ان سب صورتوں میں مہرِ مثل واجب ہوتا ہے، کیونکہ جو چیز اصل مہر ہے اس کا نکاح میں ذکر ہی نہیں آیا تو گویا بغیر مہر کے نکاح ہوا، اور ایسی صورت میں مہرِ مثل واجب ہوتا ہے، اور اگر ہزل سے اعراض پر دونوں کا اتفاق ہو جائے تو مسمّی واجب ہوگا، برخلاف بیع کے، کیونکہ بیع بغیر ثمن کے صحیح ہی نہیں ہوتی ہے، بلکہ بیع فاسد ہو جاتی ہے، پس جنسِ ثمن میں ہزل پر موافقت اور اصل بیع میں جدّ پر موافقت دونوں میں تطبیق نہیں ہو سکتی ہے، کیونکہ ہزل کا تقاضا یہ ہے کہ وہ ثمن نہ ہو اور اصل بیع میں جد کا تقاضا ہے کہ وہ ثمن ہو، تو تعارض ہو گیا، لہٰذا بیع فاسد ہو جائے گی، اور نکاح میں دونوں موافقتوں میں تطبیق ممکن ہے جیسا کہ اوپر مذکور ہوا۔

ولو هذلا باصل النكاح:- اور اگر میاں بیوی نے اصلِ نکاح میں ہزل کیا، اس طور پر کہ مرد نے عورت سے کہا کہ میں مذاقاً لوگوں کے سامنے نکاح کرونگا، اور اصل میں ہمارے درمیان نکاح نہیں ہوگا، پھر یہ دونوں خواہ ہزل ومذاق پر متفق ہوں، یا مذاق کو نظر انداز کرنے پر متفق ہوں، یا ہزل ومذاق ہونے میں دونوں کا اختلاف ہو جائے، یا دونوں عقد کے وقت ہزل سے خالی الذھن ہوں بہر صورت عقد لازم ہو جائے گا، اور ہزل کا اعتبار نہ ہوگا، یہی حکم طلاق کا بھی ہے، کہ اگر کسی نے اپنی بیوی سے کہا کہ میں مذاقاً تجھے طلاق دونگا، اور حقیقت میں طلاق نہ ہوگی، ـــــ اسی طرح مولی نے غلام کو کہا میں تجھے مذاقاً آزاد کرونگا، حقیقت میں آزادی نہ ہوگی ـــــ اسی طرح قاتل سے مقتول کے ولی نے قصاص کو مذاقاً معاف کر دیا، یا یمین پر ہزل کیا، یمین سے مراد تعلیق ہے۔ یعنی بیوی سے کہا کہ میں مذاق میں تجھے تعلیقاً طلاق دونگا، یا غلام سے کہا کہ میں مذاقاً تیری آزادی کو معلق کرونگا، یا مذاقاً نذر مانی تو ان تمام صورتوں میں عقد لازم ہو جائے گا یعنی طلاق، عتاق واقع ہوگا، قصاص معاف ہوگا، قسم اور نذر واقع ہو جائے گی، اور

ہزل کا اعتبار نہ ہوگا،---اس پر مصنف دو دلیلیں ذکر کر رہے ہیں،نقلی دلیل یہ حدیث ہے "ثلث جدھن وجد ھذلھن جد" النکاح والطلاق والیمین" تین چیزیں ایسی ہیں کہ ان کو سچ مچ انجام دینا تو سچ مچ ہے ہی،ان کا مذاق بھی سچ مچ پر محمول ہے،وہ تین چیزیں یہ ہیں نکاح،طلاق،اور یمین،اور بعض روایتوں میں نذر کا بھی ذکر ہے،اور رہا قصاص کو معاف کرنا تو اس کا ثبوت دلالت النص سے ہے،اس طرح کہ عفوعن القصاص اعتاق کے قبیل سے ہے،---اور دلیل عقلی یہ ہے کہ یہاں مذاق کرنے والا سبب سے اور اس کے تکلم سے تو راضی ہے،البتہ سبب کے حکم سے راضی نہیں ہے،اور اس میں رضا کی ضرورت بھی نہیں ہے،محض سبب کا پایا جانا کافی ہے،جب سبب پایا گیا تو حکم واقع ہوجائے گا،چاہے حکم پر راضی ہو یا نہ ہو،کیونکہ یہ سب معاملے ایسے ہیں جن میں نہ رد کا احتمال ہے،نہ اقالہ اور فسخ کا احتمال ہے اور نہ تراخی کا،یہی وجہ ہے کہ ان معاملات میں خیارِ شرط نہیں ہوتا ہے،کیونکہ خیارِ شرط سے تو انعقادِ سبب کے بعد حکم مؤخر ہوجاتا ہے،اور ان معاملات میں تراخی کا احتمال نہیں ہوتا ہے،پس جیسے خیارِ شرط ان اسباب میں مؤثر نہیں ہوتا ہے،ایسے ہی ہزل بھی مؤثر نہ ہوگا۔

واما مایکون المال فیه مقصوداً:- مصنف علیہ الرحمۃ فرماتے ہیں کہ اگر ہزل ایسے عقد میں ہو جس میں مال مقصود ہو،جیسے خلع،عتق علی مال اور صلح عن دم العمد،ان تمام میں مال مقصود ہے کیونکہ ان میں مال بغیر ذکر کے واجب نہیں ہوتا ہے،لیکن جب مال کی شرط لگادی تو معلوم ہوا کہ مال ہی مقصود ہے،ان میں ہزل کی صورت یہ ہے کہ دونوں باہم یہ طے کریں کہ ہم لوگوں کے سامنے دو ہزار روپئے پر خلع کریں گے،حقیقت میں ہمارے درمیان خلع نہ ہوگا،یہ اصلِ خلع میں ہزل ہے،یا یہ طے کریں کہ ہم لوگوں کے سامنے دو ہزار میں خلع کریں گے،اور حقیقت میں ایک ہزار میں خلع ہوگا تو یہ بدلِ خلع میں ہزل ہے،یا دونوں یہ طے کریں کہ ہم لوگوں کے سامنے دو ہزار درہم پر خلع کریں گے،اور حقیقت میں دوسو دینار بدلِ خلع ہوگا،یہ جنس بدل خلع میں ہزل کی صورت ہے،ایسے ہی عتق اور قتلِ عمد کی صلح میں ہزل کی یہ صورتیں ہوں،اس طرح ہزل کرکے دونوں ہزل پر باقی ہوں،یا ہزل سے اعراض کرنے پر متفق ہوں،یا ہزل سے خالی الذھن ہوں،یا ہزل میں دونوں میں اختلاف ہوجائے،ان تمام صورتوں میں مبسوط کے کتاب الاکراہ کے مطابق خلع میں صاحبین کا مذہب یہ ہے کہ ہزل باطل ہوجائے گا،اور طلاق واقع ہوجائے گی،اور جو مال ذکر کیا ہے وہ واجب ہوجائے گا،مذاق کا اعتبار نہ ہوگا،کیونکہ خلع میں خیارِ شرط کا احتمال نہیں ہوتا ہے،لہٰذا اگر خلع میں بیوی کے حق میں خیار شرط ہو تب بھی مال واجب ہوگا،اور طلاق واقع ہوجائے گی،اور خیار باطل ہوگا،تو خلع میں جب صاحبین کے نزدیک خیار شرط کا احتمال نہیں تو خلع میں مذاق کا بھی اعتبار نہ ہوگا،مذاق باطل ہوگا،کیونکہ حکم سے عدم رضا میں ہزل و مذاق خیار شرط کے درجہ میں ہے،لہٰذا جب ہزل کا کوئی اعتبار نہیں تو طلاق واقع ہوجائے گی اور مال واجب

ہو جائے گا۔

ایک سوال پیدا ہوتا ہے کہ خلع تو مال کے ساتھ ہوتا ہے، اور مال میں ہزل مؤثر ہوتا ہے، لہٰذا عقدِ خلع میں بھی ہزل مؤثر ہونا چاہیے، اس کا جواب دے رہے ہیں کہ یہاں اصل خلع ہے، اور اس کے ضمن میں اس کے تابع ہو کر مال ثابت ہوتا ہے، مال اصل مقصود نہیں ہے، لہٰذا جب خلع میں جو اصل ہے فسخ کا احتمال نہیں ہوتا ہے تو اس میں ہزل بھی مؤثر نہ ہوگا اور جب اصل میں ہزل مؤثر نہیں تو بدلِ خلع جو تابع ہے اس میں بھی ہزل مؤثر نہ ہوگا۔ اور اصل یعنی خلع میں ہزل مؤثر اس لئے نہیں ہے کہ آپ پہلے پڑھ چکے کہ جن معاملات میں فسخ کا احتمال نہیں ہوتا ہے ان میں ہزل مؤثر نہیں ہوتا ہے ۔خلاصہ یہ کہ من وجہٍ مال اصل بھی ہے، اور من وجہ اصل نہیں ہے، خلع کی طرف نظر کرتے ہوئے مال تابع ہے اور خلع اصل ہے اور چونکہ اس میں مال کے ذکر کے بغیر عقد ہوتا ہی نہیں ہے، اس لحاظ سے مال اصل ہے۔

اور امام ابوحنیفہ علیہ الرحمۃ کے نزدیک خلع میں عورت کی جانب بیع کے درجہ میں ہے، لہٰذا عورت کی جانب میں خیار شرط بھی جائز ہے، لہٰذا خلع میں ہر حال میں چاہے نفس خلع میں ہزل ہو، یا بدلِ خلع میں یا جنسِ بدل خلع میں، بہرصورت طلاق عورت کے اختیار کرنے پر موقوف ہوگی، اگر عورت چاہے گی تو طلاق پڑے گی اور مال واجب ہوگا، کیونکہ امام صاحب کے نزدیک ہزل خیارِ شرط کے درجہ میں ہے، اور جامع صغیر میں امام صاحب سے صراحت ہے کہ اگر خلع میں خیارِ شرط ہو مثلاً شوہر کہے "تجھے تین طلاق ہے ایک ہزار درہم پر اس شرط کے ساتھ کہ تجھے تین دن کا اختیار ہے" تو یہاں اگر عورت نے طلاق اختیار کر لی تو طلاق واقع ہوگی اور اگر رد کر دیا تو طلاق واقع نہ ہوگی، بس یہی صورت ہزل میں بھی ہے کہ طلاق اور وجوبِ مال عورت کے اختیار کرنے پر موقوف رہے گا بس اتنا فرق ہے کہ خیار شرط میں جب وہ بیع میں ہو تو تین دن متعین ہیں، اور خلع میں تین دن متعین نہیں ہیں، بلکہ تین دن کے بعد بھی اگر عورت نے اختیار کیا تو طلاق واقع ہوگی اور مال واجب ہوگا۔

مصنف علیہ الرحمۃ فرماتے ہیں کہ خلع میں ہزل کا جو حکم بیان ہوا اور اس میں امام صاحب اور صاحبین کا جو اختلاف ہے، وہی حکم اور اختلاف اس کے نظائر میں ہے یعنی طلاق علی مال، دم عمد میں مصالحت بالمال وغیرہ کے ہزل میں۔

ثُمَّ اِنَّهٗ اِنَّمَا يَجِبُ الْعَمَلُ بِالْمُوَاضَعَةِ فِيْمَا يُؤَثِّرُ فِيْهِ الْهَزْلُ اِذَا اتَّفَقَا عَلَى الْبِنَاءِ اَمَّا اِذَا اتَّفَقَا عَلٰى اَنَّهٗ لَمْ يَحْضُرْهُمَا شَىْءٌ اَوِ اخْتَلَفَا حُمِلَ عَلَى الْجِدِّ وَجُعِلَ الْقَوْلُ قَوْلَ مَنْ يَدَّعِيْهِ فِىْ قَوْلِ اَبِىْ حَنِيْفَةَ علیہ الرحمۃ خِلَافًا لَهُمَا وَاَمَّا الْاِقْرَارُ فَالْهَزْلُ يُبْطِلُهٗ سَوَاءٌ كَانَ الْاِقْرَارُ بِمَا يَحْتَمِلُ الْفَسْخَ اَوْبِمَا لَايَحْتَمِلُهٗ لِاَنَّ الْهَزْلَ يَدُلُّ

عَلٰی عَدَمِ الْمُخْبَرِبِہٖ وَکَذٰلِکَ تَسْلِیْمُ الشُّفْعَۃِ بَعْدَ الطَّلَبِ وَالْاِشْھَادِ یُبْطِلُہُ الْھَزْلُ لِاَنَّہٗ مِنْ جِنْسِ مَایَبْطُلُ بِخِیَارِ الشَّرْطِ وَکَذٰلِکَ اِبْرَاءُالْغَرِیْمِ وَاَمَّا الْکَافِرُ اِذَا تَکَلَّمَ بِکَلِمَۃِ الْاِسْلَامِ وَتَبَرَّأَ عَنْ دِیْنِہٖ ھَازِلًا یَجِبُ اَنْ یُحْکَمَ بِاِیْمَانِہٖ کَالْمُکْرَہِ لِاَنَّہٗ بِمَنْزِلَۃِ اِنْشَاءٍ لَایَحْتَمِلُ حُکْمُہُ الرَّدَّ وَالتَّرَاخِیَ وَاَمَّا السَّفَہُ فَلَا یُخِلُّ بِالْاَھْلِیَّۃِ وَلَایَمْنَعُ شَیْئًا مِنْ اَحْکَامِ الشَّرْعِ وَلَایُوْجِبُ الْحَجْرَ اَصْلًا عِنْدَ اَبِیْ حَنِیْفَۃَ علیہ الرحمۃ وَکَذَا عِنْدَ غَیْرِہٖ فِیْمَا لَایُبْطِلُہُ الْھَزْلُ لِاَنَّہٗ مُکَابَرَۃُ الْعَقْلِ بِغَلْبَۃِ الْھَوٰی فَلَمْ یَکُنْ سَبَبًا لِلنَّظْرِ وَمَنْعُ الْمَالِ عَنِ السَّفِیْہِ الْمُبَذِّرِ فِیْ اَوَّلِ الْبُلُوْغِ ثَبَتَ بِالنَّصِّ اِمَّا عَقُوْبَۃٌ عَلَیْہِ اَوْغَیْرُ مَعْقُوْلِ الْمَعْنٰی فَلَایَحْتَمِلُ الْمُقَایَسَۃَ۔

ترجمہ:۔ پھر موافقت پر عمل واجب ہے ان معاملات میں جن میں ہزل مؤثر ہے جب کہ عاقدین ہزل پر بنا کرنے پر اتفاق کرلیں، بہرحال جب وہ دونوں اس بات پر اتفاق کریں کہ ان کو کچھ مستحضر نہیں تھا یا دونوں اختلاف کریں تو اس کو جد پر محمول کیا جائے گا، اور جدّ کے مدعی کا قول معتبر ہوگا امام ابوحنیفہؒ کے قول کے مطابق، برخلاف صاحبین کے۔

بہرحال اقرار پس ہزل اس کو باطل کردیتا ہے، چاہے اقرار اس چیز کا ہو جو فسخ کا احتمال رکھتی ہے یا اس چیز کا ہو جو فسخ کا احتمال نہیں رکھتی ہے، اس لئے کہ ہزل دلالت کرتا ہے، مُخْبَر بہ کے نہ ہونے پر، اور اسی طرح طلب اور اشہاد کے بعد شفعہ کی تسلیم کہ اس کو ہزل باطل کردیتا ہے، اس لئے کہ تسلیمِ شفعہ اس چیز کی جنس سے ہے جو خیار شرط سے باطل ہوجاتا ہے، اور ایسے ہی قرض خواہ کا قرض سے بری کردینا ہے، اور بہرحال کافر جب اس نے کلمۂ اسلام کا تکلم کیا، اور اس نے اپنے دین سے ہزل کے طور پر برأت ظاہر کردی، تو اس کے ایمان کا حکم لگانا واجب ہے مُکْرَہ کی طرح، اس لئے کہ ایمان ایسی انشاء کے درجہ میں ہے جس کا حکم رد اور تراخی کا احتمال نہیں رکھتا ہے۔

اور بہرحال سَفَاہت تو وہ اہلیت میں مخل نہیں ہے، اور نہ یہ احکامِ شرع میں سے کسی چیز کو روکتی ہے، اور نہ سَفَہ امام ابوحنیفہ کے نزدیک بالکل حجر کو واجب کرتی ہے، اور ایسے ہی ان کے علاوہ کے نزدیک ان معاملات میں جن کو ہزل باطل نہیں کرتا ہے، اس لئے کہ سفہ عقل کی دشمنی اور مخالفت کرنا ہے غلبۂ ہوی کے سبب سے، تو سفہ شفقت کا سبب نہیں ہے، اور اول بلوغ میں سَفِیہ، مبذر سے مال کو روکنا نص سے ثابت ہوا ہے یا تو یہ سفیہ پر عقوبت ہے یا غیر معقول المعنی ہے پس قیاس کا احتمال نہیں رکھتا ہے۔

تشریح:۔ مصنف علیہ الرحمہ ایک اصول بیان کررہے ہیں کہ جن معاملات میں ہزل مؤثر ہے یعنی وہ اُمور جو نقض کا احتمال رکھتے ہیں، جیسے بیع، اور اجارہ، اور امام صاحب کی اصل کے مطابق وہ معاملات جن میں مال مقصود ہوتا ہے جیسے خلع وغیرہ، تو یہاں ہزل کی موافقت پر اس وقت عمل واجب ہوگا جب دونوں عقد کرنے والے ہزل پر بنا کرنے پر اتفاق کرلیں، تو اب اس کو ہزل ہی سمجھیں گے، اور اگر دونوں اس پر اتفاق کرلیں کہ عقد کے وقت دونوں خالی الذھن تھے یا ہزل اور عدمِ ہزل میں دونوں کا اختلاف ہوجائے کہ ایک ہزل کا مدعی ہو اور دوسرا جدّ کا تو جو جد کا مدعی ہے اس کے قول کا اعتبار کیا جائے گا، یہ حکم امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ہے، اور صاحبین اپنی اصل پر ہیں کہ ان کے نزدیک اس قسم میں ہزل باطل ہے، جب ہزل باطل ہے تو طلاق واقع ہوجائے گی اور مال واجب ہوجائے گا۔

واما الاقرار فالهزل يبطله:- ہزل کی تین قسموں میں سے مصنف انشاء کے بیان سے فارغ ہوکر دوسری قسم اخبار کا بیان کررہے ہیں، اگر کسی نے ہزل و مذاق کے طریقہ پر اقرار کیا، خواہ ان معاملات کا اقرار ہو جو فسخ کا احتمال نہیں رکھتے جیسے طلاق، عتاق وغیرہ، یا ان معاملات کا ہو جو فسخ کا احتمال رکھتے ہیں جیسے بیع وغیرہ تو یہ اقرار باطل ہوجائے گا، مثلاً دو آدمی یہ طے کریں کہ ہم لوگوں کے سامنے مذاقاً بیع کا اقرار کریں گے، حالانکہ حقیقت میں ہمارے درمیان کوئی بیع نہیں ہے، تو ہزل و مذاق کی وجہ سے ان معاملات میں اقرار باطل ہوجائے گا، کیونکہ ہزل اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ مخبر بہ معدوم ہے، اس لئے کہ انہوں نے ازراہِ مذاق خبر دی ہے، اس کی کوئی حقیقت نہیں ہے، اور اقرار مخبر بہ کے وجود پر مبنی ہے یعنی مخبر بہ (جس کی خبر دے رہا ہے،) موجود ہوگا تو اقرار درست ہوگا، ورنہ نہیں، پس ہزل و مذاق کے طریقہ پر مخبر بہ کا اثبات نہ ہوگا، اس لئے کہ یہ محض مذاق ہے، ماضی میں اس کی کوئی حقیقت نہیں ہے، لہٰذا اقرار باطل ہوجائے گا۔

مصنف علیہ الرحمہ فرماتے ہیں کہ ہزل و مذاق سے جیسے اقرار باطل ہوجاتا ہے، ایسے ہی طلبِ مواثبہ اور طلبِ اشہاد کے بعد تسلیمِ شفعہ بھی باطل ہوجائے گا، جس کی تفصیل یہ ہے کہ طلبِ شفعہ تین طریقہ پر ہے، (۱) طلبِ مواثبہ، وہ یہ ہے کہ شفیع بیع کا علم ہوتے ہی مطالبہ کرے حتی کہ اگر بیع کا علم ہونے کے بعد اس نے طلب میں تاخیر کی تو شفعہ باطل ہوجائے گا، (۲) دوسرے طلبِ تقریر واشہاد، وہ یہ ہے کہ شفیع طلبِ مواثبہ کے بعد بائع یا مشتری یا زمین کے پاس طلبِ شفعہ پر گواہ بنائے کہ دیکھو اس زمین کا میں حق شفعہ رکھتا ہوں اور میرے پڑوسی نے دوسرے کے ہاتھ بیچ دی، تم گواہ رہو کہ میں شفعہ طلب کرتا ہوں، اس طلب سے شفعہ ثابت ہوجائے گا حتی کہ اس کے بعد تاخیر سے باطل نہ ہوگا، (۳) تیسرے طلبِ خصومت، وہ یہ ہے کہ شفیع قاضی کے سامنے مقدمہ دائر کرے کہ یہ مکان فلاں نے خریدا ہے، حالانکہ میں حقِ شفعہ رکھتا ہوں، لہٰذا مجھے دلوایا جائے — اس تفصیل کے بعد مسئلہ سمجھئے کہ شفیع نے طلبِ مواثبہ اور طلب

اشہاد کے بعد ہزل اور مذاق میں شفعہ سپرد کر دیا یعنی حقِ شفعہ سے دستبردار ہو گیا تو ہزل کی وجہ سے تسلیمِ شفعہ یعنی حقِ شفعہ سے دستبردار ہونا باطل ہو جائے گا، اور حقِ شفعہ بدستور باقی رہے گا، اس لئے کہ تسلیمِ شفعہ بیع کے معنی میں ہے، اور بیع یعنی تسلیمِ مبیع اور تسلیمِ ثمن خیارِ شرط کی وجہ سے باطل ہیں کیوں کہ خیار رضا بالحکم کے لیے مانع ہے، لہٰذا جب تک خیار رہے گا تسلیمِ بیع اور تسلیمِ ثمن باطل رہے گا، لہٰذا تسلیمِ شفعہ جو بیع کے معنی میں ہے وہ بھی خیار کی وجہ سے باطل ہو جائے گا، اور ہزل خیارِ شرط کے درجہ میں ہے، پس تسلیمِ شفعہ جیسے خیارِ شرط سے باطل ہو جاتا ہے ایسے ہی ہزل سے بھی باطل ہو جائے گا — اور اسی طرح اگر مقروض کو ہزل و مذاق کے طریقہ پر قرضہ سے بری کر دیا تو یہ بری کرنا بھی باطل ہو گا اور قرض بدستور باقی رہے گا۔

واما الکافر اذا تکلم :- مصنف ہزل کی تیسری قسم اعتقادیات کو بیان کر رہے ہیں، فرماتے ہیں کہ اگر ازراہِ مذاق کسی کافر نے کلمۂ اسلام کا تکلم کیا، اور اس نے اپنے دین سے برأت ظاہر کی تو واجب ہے کہ اس کے ایمان کا حکم جاری کیا جائے یعنی احکامِ دنیا میں وہ مسلمان شمار ہو گا، جیسے کسی کافر کو جبر و اکراہ کے طریقہ پر کلمۂ اسلام کہلوایا گیا ہو، تو وہ مسلمان شمار ہوتا ہے، اس لئے کہ ایمان لانا وہ انشاء ہے جس میں رد اور تراخی کا احتمال نہیں ہے، کیونکہ اسلام کا رد کرنا کسی بھی طرح ممکن نہیں ہے، ایسے ہی اسلام کا حکم اسلام سے مؤخر نہیں ہوتا ہے، بلکہ اسلام کا حکم اسلام پر فی الحال مرتب ہوتا ہے، پس اسلام طلاق اور عتاق کی طرح ہو گیا، جس میں ہزل مؤثر نہیں ہوتا ہے، یعنی ہزل کا اعتبار نہ ہو گا، اسی طرح نعوذ باللہ کوئی مسلمان ازراہِ مذاق کلمۂ کفر زبان سے بولے، تو ہزل کا اعتبار نہ ہو گا اور وہ مرتد قرار دیا جائے گا۔

واما السفہ فلا یخل :- عوارضِ مکتسبہ میں سے چوتھا عارض سَفَہ ہے، سفہ اور سفاہت لغت میں خفت اور بیوقوفی کو کہتے ہیں، اور اصطلاحِ شرع میں عقل و شریعت کے خلاف عمل کرنے اور بیجا اپنا مال اڑانے کو کہتے ہیں، تو سفیہ باوجود عقل کے خلافِ عقل و شریعت عمل کرتا ہے، اس لئے سفہ عوارضِ مکتسبہ میں سے ہوا۔

سفہ اہلیتِ خطاب میں خلل انداز نہیں ہے، کیونکہ عقل و قُویٰ سلامت ہیں، تو سفہ احکامِ شرع میں کسی کے لئے مانع نہ ہو گا بلکہ سفیہ شریعت کا مکلف و مخاطب رہے گا، امام ابوحنیفہ علیہ الرحمۃ کے نزدیک سفیہ کسی بھی تصرف سے مجبور نہیں ہوتا ہے، چاہے وہ تصرف ایسا ہو جو ہزل و مذاق سے باطل نہیں ہوتا ہے، جیسے نکاح، عتاق وغیرہ یا وہ تصرف ایسا ہو جو مذاق سے باطل ہو جاتا ہے، جیسے بیع، اجارہ، کیونکہ عاقل بالغ کو حکماً تصرف سے روک دینا شریعت میں ثابت نہیں ہے، اور صاحبین کے نزدیک بھی ان تصرفات میں یہی حکم ہے جو مذاق سے باطل نہیں ہوتے ہیں، جیسے نکاح عتاق وغیرہ پس سفیہ کا نکاح کرنا، آزاد کرنا، وغیرہ صحیح ہو گا، البتہ ان تصرفات میں جو مذاق سے باطل ہو جاتے ہیں، ان میں

سفیہ کو اسی کے نفع کے پیش نظر مجور قرار دیا جائے گا، صاحبین کے نزدیک جیسے صبی اور مجنون کا حکم ہے، لہٰذا صاحبین کے نزدیک سفیہ کی بیع اجارہ، اور ہبہ وغیرہ وہ تصرفات جن میں احتمال نقض ہیں وہ نافذ نہ ہوں گے، کیونکہ ان تصرفات میں اگر اس کو مجور نہ قرار دیا گیا، تو ان تصرفات کے ذریعہ وہ اپنا مال بیجا خرچ کر بیٹھے گا جس کے بعد وہ دوسرے مسلمانوں پر بوجھ بن جائے گا اور اپنے مصارف کے لئے بیت المال کا محتاج ہوگا۔

بہرحال امام صاحب کے نزدیک اس کو مجور نہیں قرار دیا جاتا ہے، اس کی وجہ یہ ہے کہ سفاہت جنون وغیرہ کی طرح امرِ سماوی نہیں ہے، بلکہ امرِ کسبی ہے، بلکہ یہ تو معصیت ہے، کیونکہ سفیہ خواہشاتِ نفسانی کے غلبہ کی وجہ سے ایک معاملہ کے فساد اور اس کی قباحت کو جانتے ہوئے بھی اس پر عمل کر کے عقل سے دشمنی اور مخالفت کر رہا ہے، تو یہ شفقت و نظر اور رحم و کرم کا مستحق نہیں ہے، اس لئے وہ ان معاملات میں مجور بھی نہ ہوگا بلکہ اس کا تصرف نافذ سمجھا جائے گا۔

اس پر ایک سوال پیدا ہوگا کہ جب سفیہ نظر و شفقت کا مستحق نہیں ہے تو سفیہِ مُبذِّر سے پچیس سال تک اس کا مال کیوں روکا جاتا ہے، اس کے حوالہ کیوں نہیں کیا جاتا؟

اس کا جواب یہ ہے کہ اس کا ثبوت قران کریم سے ہے، ارشاد باری تعالیٰ ہے "وَلَا تُؤْتُوا السُّفَهَاءَ اَمْوَالَكُمُ الَّتِی جَعَلَ اللّٰهُ لَكُمْ قِيَامًا" سفہاء کو ان کا اپنا مال یعنی وہ مال جو تمہارے پاس ہے نہ دو، پھر جب تم ان میں سمجھداری محسوس کرو تو انہیں ان کا مال دیدو، الغرض سفیہ سے مال کو روکنا قران سے ثابت ہے، یہ حکم یا تو بطور عقوبت کے ہے یعنی تبذیر اور فضول خرچی معصیت اور عقل سے دشمنی ہے تو سزا کے طور پر اس کا مال روک لیا گیا، یا غیر معقول المعنی ہے، کیونکہ مالک سے اس کی عقل و تمیز کے باوجود مال کو روک لینا خلافِ عقل و قیاس ہے، لہٰذا جب مال کو روک لینا بطور سزا کے ہے یا غیر معقول المعنی ہے، تو اس پر دوسرے کو قیاس نہیں کر سکتے، کیونکہ قیاس کی شرائط میں ہے کہ مقیس علیہ معقول المعنی ہو، لہٰذا سفیہ پر حجر نہیں ہوگا۔

وَاَمَّا الْخَطَأُ فَهُوَ نَوْعٌ جُعِلَ عُذْرًا صَالِحًا لِسُقُوْطِ حَقِّ اللّٰهِ تَعَالٰى اِذَا حَصَلَ عَنْ اِجْتِهَادٍ وَشُبْهَةً فِى الْعُقُوْبَةِ حَتّٰى قِيْلَ اِنَّ الْخَاطِئَ لَا يَأْثِمُ وَلَا يُؤَاخَذُ بِحَدٍّ وَلَا قِصَاصٍ لٰكِنَّهٗ لَا يَنْفَكُّ عَنْ ضَرْبِ تَقْصِيْرٍ يَصْلَحُ سَبَبًا لِلْجَزَاءِ الْقَاصِرِ وَهُوَ الْكَفَّارَةُ وَصَحَّ طَلَاقُهٗ عِنْدَنَا وَيَجِبُ اَنْ يَنْعَقِدَ بَيْعُهٗ كَبَيْعِ الْمُكْرَهِ وَاَمَّا السَّفَرُ فَهُوَ مِنْ اَسْبَابِ التَّخْفِيْفِ يُؤَثِّرُ فِىْ قَصْرِ ذَوَاتِ الْاَرْبَعِ وَفِىْ تَاخِيْرِ الصَّوْمِ لٰكِنَّهٗ لَمَّا كَانَ مِنَ الْاُمُوْرِ الْمُخْتَارَةِ وَلَمْ يَكُنْ مُوْجِبًا ضَرُوْرَةً لَازِمَةً قِيْلَ اِنَّهٗ اِذَا اَصْبَحَ

صَائِمًا وَهُوَ مُسَافِرٌ اَوْمُقِيْمٌ فَسَافَرَ لَايُبَاحُ لَهُ الْفِطْرُ بِخِلَافِ الْمَرِيْضِ وَلَوْ اَفْطَرَ كَانَ قِيَامُ السَّفَرِ الْمُبِيْحِ شُبْهَةً فِىْ اِيْجَابِ الْكَفَّارَةِ وَلَوْ اَفْطَرَ ثُمَّ سَافَرَ لَايَسْقُطُ عَنْهُ الْكَفَّارَةُ بِخِلَافِ مَااِذَا مَرِضَ لِمَاقُلْنَا۔

ترجمہ:۔ اور بہرحال خطا، پس وہ ایسی قسم ہے جس کو ایسا عذر قرار دیا گیا ہے جو اللہ تعالیٰ کا حق ساقط ہونے کی صلاحیت رکھتا ہے جب کہ وہ اجتہاد سے حاصل ہو، اور جس کو عقوبت کو دور کرنے میں شبہ قرار دیا گیا ہے، یہاں تک کہ کہا گیا ہے کہ خاطی نہ گنہگار ہوگا اور نہ حد اور قصاص میں ماخوذ ہوگا، لیکن خطا تقصیر کی ایک ایسی قسم سے جدا نہیں ہے جو جزاء قاصر کا سبب بننے کی صلاحیت رکھتی ہے، اور وہ جزاء قاصر کفارہ ہے، اور ہمارے نزدیک خاطی کی طلاق صحیح ہے، اور ضروری ہے کہ خاطی کی بیع منعقد ہو جائے جیسے مُکْرَہ کی بیع۔

اور بہرحال سفر تو وہ تخفیف کے اسباب میں سے ہے، جو چار رکعت والی نماز کے قصر میں اور روزہ کی تاخیر میں مؤثر ہے، لیکن جب کہ سفر اختیار کردہ امور میں سے ہے اور ایسی ضرورت کو واجب کرنے والا نہیں ہے جو لازم ہو، تو کہا گیا کہ مسافر نے جب صبح کی صائم ہونے کی حالت میں درانحالیکہ وہ مسافر ہے یا مقیم ہے، پس اس نے سفر کیا، تو اس کے لئے افطار جائز نہیں ہے برخلاف مریض کے، اور اگر مسافر نے افطار کر لیا تو سفرِ مبیح کا قیام کفارہ واجب کرنے میں شبہ ہوگا، اور اگر مقیم نے افطار کیا پھر سفر کیا، تو اس سے کفارہ ساقط نہ ہوگا، برخلاف اس صورت کے جب افطار کے بعد بیمار ہو گیا، اسی دلیل کی وجہ سے جو ہم نے بیان کی۔

تشریح:۔ عوارض مُکْتَسَبَہ میں سے پانچواں عارض خطا ہے، خطا لغت میں صواب اور درستی کی ضد ہے، اور اصطلاح میں بغیر قصد وارادہ کے کسی کام کے واقع ہونے کو خطا کہتے ہیں، جیسے کسی نے شکار سمجھ کر تیر مارا اور انسان کو لگ گیا تو یہ خطا ہے، انسان کو مارنے کا اس کا قصد نہیں تھا، خطا پر اگر چہ عقلاً مؤاخذہ جائز ہے لیکن اگر اجتہاد اور کوشش کے بعد خطا واقع ہو تو اللہ کا حق ساقط ہونے میں اس کو عذر قرار دیا گیا ہے، لہٰذا خطاً اگر اللہ کا حق بندے نے تلف کر دیا، تو اس پر مؤاخذہ نہ ہوگا، پس اگر کسی نے پوری کوشش اور اجتہاد کے بعد جہتِ قبلہ میں خطا کی اور دوسری طرف رخ کر کے نماز پڑھ لی، تو نماز صحیح ہو جائے گی۔

لیکن اجتہاد اور کوشش کے بعد بھی اگر حق العبد میں خطا ہو تو شرعاً عذر نہیں ہے، لہٰذا اگر کسی نے شکار سمجھ کر غیر کی بکری کی طرف تیر پھینکا، یا غیر کے مال کو اپنا مال سمجھ کر کھا لیا تو اس پر ضمان لازم ہوگا—اور بابِ عقوبت میں خطا کو شبہ قرار دیا گیا ہے یعنی جیسے شبہ سے حدود وقصاص دفع ہو جاتے ہیں، خطا سے بھی دفع ہو جاتے ہیں، حتی کہ خاطی نہ

گنہگار ہوگا، اور نہ اس پر حد وقصاص جاری ہوگا، لہٰذا شب زفاف میں شوہر کے پاس کوئی دوسری عورت بھیجی گئی اور اس نے اپنی بیوی سمجھ کو جماع کرلیا، تو نہ اس پر حد واجب ہوگی نہ گنہگار ہوگا، ایسے ہی خطأ اگر کسی کو قتل کردیا تو اس پر قصاص نہیں آئے گا، لیکن ترکِ احتیاط کی وجہ سے کچھ نہ کچھ کوتاہی ضرور ہے، اس کی وجہ سے اس پر کفارہ اور اس کے عاقلہ پر دیت واجب ہوگی، اگرچہ جزاءِ کامل یعنی قصاص نہ آئے گا مگر جزاءِ قاصر یعنی دیت وکفارہ واجب ہوگا، اور خاطی کی طلاق واقع ہوجائے گی، اور جیسے مُکرَہ کی بیع منعقد ہوتی ہے ایسے ہی خاطی کی بیع بھی منعقد ہوجائے گی۔

واما السفر:- عوارض مُکتَسَبَہ میں سے چھٹا عارض سفر ہے، جو تخفیف کے اسباب میں سے ہے، اور سفر کی وجہ سے چار رکعت والی نمازوں میں قصر ہوگا یعنی دو رکعت پڑھے گا، اور روزہ میں بھی تاخیر کی اجازت ہوگی، اور مرض میں بھی روزے کی تاخیر کی اجازت ہوتی ہے، مگر مرض اور سفر میں فرق ہے، سفر اختیاری امور میں سے ہے، اور مرض بندے کے اختیار کی چیز نہیں ہے، نیز سفر ایسی ضرورت کو واجب نہیں کرنا جو داعی الی الافطار ہو، یعنی مسافر روزہ توڑنے پر مجبور ہوجائے ایسا نہیں ہے بلکہ بغیر مشقت کے روزہ رکھنے پر قادر ہوتا ہے، بلکہ سفر کو ترک کرکے ضرورت پوری کرسکتا ہے اور مرض ایسی ضرورت کو واجب کرتا ہے جو داعی الی الافطار ہو یعنی مریض روزہ توڑنے پر مجبور ہوجاتا ہے، پس جب مرض اور سفر میں فرق ہے تو جو شخص مسافر ہو اور صبح کو اس نے روزہ کی نیت کی، یا مقیم ہے اور روزہ کی نیت کرلی، پھر اس نے سفر شروع کیا، تو دونوں صورتوں میں افطار (روزہ توڑنا) درست نہ ہوگا، کیونکہ روزہ شروع کرنے سے لازم ہوگیا، اور مسافر روزہ پر قادر بھی ہے، کوئی ایسی لازمی ضرورت بھی نہیں جو داعی الی الافطار ہو، لہٰذا اگر افطار کرے گا تو گنہگار ہوگا، برخلاف مریض کے کہ اس نے اگر بتکلیف روزہ رکھا، پھر توڑ دیا تو اس پر کفارہ نہیں ہے۔ لیکن چونکہ نفسِ سفر جو مبیح افطار ہے وہ موجود ہے تو اس شبہ کی وجہ سے اگر وہ روزہ توڑ دے گا تو کفارہ واجب نہ ہوگا، صرف قضا لازم ہوگی، لیکن اگر مقیم نے بحالت اقامت روزہ توڑ دیا اور پھر سفر شروع کیا تو کفارہ واجب ہوگا، کیونکہ یہاں شبہ نہیں ہے، اس لئے کہ سفر جو افطار کو مباح کرنے والا ہے وہ روزہ توڑنے کے بعد پایا گیا، اس کے برخلاف اگر تندرست صائم نے روزہ توڑ دیا، پھر بیمار ہوا تو اس پر کفارہ واجب نہ ہوگا، کیونکہ مرض بندے کی اختیاری چیز نہیں ہے، بلکہ امرِ سماوی ہے، تو یہ ایسا ہوگیا کہ گویا اس نے بیماری کی حالت میں افطار کیا، اور بیماری کی حالت میں افطار کرنے سے کفارہ واجب نہیں ہوتا ہے۔

وَاَمَّا الْاِكْرَاهُ فَنَوْعَانِ كَامِلٌ يُفْسِدُ الْاِخْتِيَارَ وَيُوْجِبُ الْاِلْجَاءَ وَقَاصِرٌ يَعْدِمُ الرِّضَاءَ وَلَايُوْجِبُ الْاِلْجَاءَ وَالْاِكْرَاهُ بِجُمْلَتِهٖ لَايُنَافِىْ اَهْلِيَّةً وَلَايُوْجِبُ وَضْعَ

الْخِطَابِ بِحَالٍ لِاَنَّ الْمُكْرَهَ مُبْتَلًى وَالْاِبْتِلَاءُ يُحَقِّقُ الْخِطَابَ اَلَاتَرٰى اَنَّهٗ مُتَرَدِّدٌ بَيْنَ فَرْضٍ وَحَظْرٍ وَاِبَاحَةٍ وَرُخْصَةٍ وَيَأْثِمُ فِيْهِ مَرَّةً وَيُؤْجَرُ اُخْرٰى فَلَا رُخْصَةَ فِي الْقَتْلِ وَالْجَرْحِ وَالزِّنَا بِعُذْرِ الْاِكْرَاهِ اَصْلًا وَلَا حَظْرَ مَعَ الْكَامِلِ مِنْهُ فِي الْمَيْتَةِ وَالْخَمْرِ وَالْخِنْزِيْرِ وَرَخَّصَ فِيْ اِجْرَاءِ كَلِمَةِ الْكُفْرِ وَاِفْسَادِ الصَّلٰوةِ وَالصَّوْمِ وَاِتْلَافِهٖ مَالَ الْغَيْرِ وَالْجِنَايَةِ عَلَى الْاِحْرَامِ وَتَمْكِيْنِ الْمَرْأَةِ مِنَ الزِّنَا فِي الْاِكْرَاهِ الْكَامِلِ وَاِنَّمَا فَارَقَ فِعْلُهَا فِعْلَهٗ فِي الرُّخْصَةِ لِاَنَّ نِسْبَةَ الْوَلَدِ لَا تَنْقَطِعُ عَنْهَا فَلَمْ يَكُنْ فِيْ مَعْنَى الْقَتْلِ بِخِلَافِ الرَّجُلِ وَلِهٰذَا اَوْجَبَ الْاِكْرَاهُ الْقَاصِرُ شُبْهَةً فِيْ دَرْءِ الْحَدِّ عَنْهَا دُوْنَ الرَّجُلِ فَثَبَتَ بِهٰذِهِ الْجُمْلَةِ اَنَّ الْاِكْرَاهَ لَا يَصْلَحُ لِاِبْطَالِ شَيْءٍ مِنَ الْاَقْوَالِ وَالْاَفْعَالِ جُمْلَةً اِلَّا بِدَلِيْلٍ غَيْرِهٖ عَلٰى مِثَالِ فِعْلِ الطَّائِعِ وَاِنَّمَا يَظْهَرُ اَثَرُ الْاِكْرَاهِ اِذَا تَكَامَلَ فِيْ تَبْدِيْلِ النِّسْبَةِ وَاَثَرُهٗ اِذَا قَصَرَ فِيْ تَفْوِيْتِ الرِّضَاءِ فَيَفْسُدُ بِالْاِكْرَاهِ مَا يَحْتَمِلُ الْفَسْخَ وَيَتَوَقَّفُ عَلَى الرِّضَاءِ مِثْلُ الْبَيْعِ وَالْاِجَارَةِ وَلَا يَصِحُّ الْاَقَارِيْرُ كُلُّهَا لِاَنَّ صِحَّتَهَا تَعْتَمِدُ قِيَامَ الْمُخْبَرِ بِهٖ وَقَدْ قَامَتْ دَلَالَةُ عَدَمِهٖ وَاِذَا اِتَّصَلَ الْاِكْرَاهُ بِقَبُوْلِ الْمَالِ فِي الْخُلْعِ فَاِنَّ الطَّلَاقَ يَقَعُ وَالْمَالُ لَا يَجِبُ لِاَنَّ الْاِكْرَاهَ يَعْدِمُ الرِّضَاءَ بِالسَّبَبِ وَالْحُكْمِ جَمِيْعًا وَالْمَالُ يَنْعَدِمُ عِنْدَ عَدَمِ الرِّضَاءِ فَكَاَنَّ الْمَالَ لَمْ يُوْجَدْ فَوَقَعَ الطَّلَاقُ بِغَيْرِ مَالٍ كَطَلَاقِ الصَّغِيْرَةِ عَلٰى مَالٍ بِخِلَافِ الْهَزْلِ لِاَنَّهٗ يَمْنَعُ الرِّضَاءَ بِالْحُكْمِ دُوْنَ السَّبَبِ فَكَانَ كَشَرْطِ الْخِيَارِ عَلٰى مَا مَرَّ۔

ترجمہ:۔ اور بہر حال اکراہ کی دو قسمیں ہیں، ایک کامل جو اختیار کو فاسد کر دیتا ہے، اور الجاء کو ثابت کرتا ہے اور دوسرا قاصر جو رضا کو معدوم کرتا ہے اور الجاء کو ثابت نہیں کرتا ہے، اور اکراہ اپنی تمام قسموں کے ساتھ اہلیت کے منافی نہیں ہے، اور نہ کسی حال میں خطاب کے سقوط کو ثابت کرتا ہے، اس لئے کہ مُکرَہ مُبتَلٰی ہے، اور ابتلاء خطاب کو ثابت کرتا ہے، کیا تو نہیں دیکھتا ہے کہ مُکرہ متردد ہے فرض، حرام، اباحت اور رخصت کے درمیان، اور اس میں مکرہ کبھی گنہگار ہوتا ہے اور کبھی ماجور ہوتا ہے، لہٰذا قتل، زخم اور زنا میں اکراہ کے عذر کی وجہ سے بالکل رخصت نہیں ہے، اور

اکراہِ کامل کے ساتھ مردار، شراب اور خنزیر میں کوئی ممانعت نہیں ہے، اور اکراہِ کامل میں کلمۂ کفر زبان پر جاری کرنے کی، اور نماز اور روزہ کو فاسد کرنے کی، اور غیر کا مال ضائع کرنے کی، اور احرام پر جنایت کرنے کی، اور عورت کے لئے زنا پر قدرت دینے کی رخصت دے دی گئی ہے، اور عورت کا فعل مرد کے فعل سے جدا ہے رخصت کے سلسلہ میں، اس لئے کہ ولد کی نسبت عورت سے منقطع نہیں ہوتی ہے، تو عورت کا مرد کو زنا پر قدرت دینا قتل کے معنی میں نہیں ہے، برخلاف مرد کے، اور اسی وجہ سے اکراہِ قاصر عورت سے حد دفع کرنے میں شبہ کو ثابت کرے گا نہ کہ مرد سے حد دفع کرنے میں، پس ان تمام تفصیلات سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ اکراہ تمام اقوال وافعال میں سے کسی چیز کو باطل کرنے کی صلاحیت نہیں رکھتا ہے، مگر ایسی دلیل سے جو اس کو بدل دے غیر مُکرہ کے فعل کے مثل، اور اکراہ کا اثر ظاہر ہوگا جب کہ اکراہ کامل ہو جائے نسبت کی تبدیلی میں، اور اکراہ کا اثر ظاہر ہوگا جب کہ اکراہ قاصر ہو رضا کو فوت کر دینے میں، پس اکراہ کی وجہ سے وہ فعل فاسد ہوگا جو فسخ کا احتمال رکھتا ہے، اور رضا پر موقوف ہوتا ہے، جیسے بیع اور اجارہ، اور تمام اقرار صحیح نہ ہوں گے، اس لئے کہ اقاریر کی صحت مخبر بہ کے قیام کا تقاضہ کرتی ہے، اور مخبر بہ کے نہ ہونے کی دلیل قائم ہے، اور جب اکراہ متصل ہو جائے قبولِ مال کے ساتھ خلع میں تو طلاق واقع ہو جائے گی، اور مال واجب نہ ہوگا، اس لئے کہ اکراہ سبب اور حکم دونوں سے رضا کو معدوم کر دیتا ہے، اور مال معدوم ہو جاتا ہے رضا نہ ہونے کے وقت، تو گویا کہ مال مذکور ہی نہیں ہوا تو طلاق بغیر مال کے واقع ہوگی، جیسا کہ صغیرہ کو مال پر طلاق دینا، برخلاف ہزل کے، اس لئے کہ ہزل رضا بالحکم سے مانع ہے نہ کہ رضا بالسبب سے تو ہزل خیارِ شرط کے مانند ہے جیسا کہ پہلے گذرا۔

تشریح:۔ عوارض مُکتَسَبہ میں سے ساتواں اور آخری عارض اکراہ ہے، اکراہ کہتے ہیں انسان کو کسی ایسے کام پر مجبور کرنا جسے وہ کرنا نہ چاہتا ہو، اگر اس کو مجبور نہ کیا جاتا تو وہ کام نہ کرتا، پھر اکراہ کی دو قسمیں ہیں، (۱) اکراہِ کامل (۲) اکراہِ قاصر، اکراہِ کامل یہ ہے کہ جان یا عضو کے تلف کرنے کی دھمکی دیکر مجبور کیا جائے، یہ اکراہ اختیار کو فاسد کر دیتا ہے اور اضطرار کو واجب کرتا ہے یعنی مُکرَہ اس کام کے کرنے پر مجبور ہو جاتا ہے، اور اکراہِ قاصر یہ ہے کہ اس میں مار پیٹ یا قید و بند کی دھمکی دیکر جبر کیا جائے، اکراہ کی یہ قسم اختیار کو فاسد نہیں کرتی ہے، یعنی اختیار تو باقی رہتا ہے البتہ اس فعل پر رضامندی نہیں ہوتی، ـــــ اکراہ کی ایک تیسری قسم بھی ہے جس کو مصنف نے بیان نہیں کیا، اس لئے کہ اس سے احکام متعلق نہیں ہیں، وہ یہ ہے کہ ماں باپ یا بیوی یا لڑکے کو قید کرنے کی دھمکی دیکر مجبور کیا جائے، اکراہ کی اس قسم میں نہ اختیار فاسد ہوتا ہے نہ رضا معدوم ہوتی ہے۔

مصنف علیہ الرحمۃ کہتے ہیں کہ اکراہ چاہے جس قسم کا ہو، نہ تو اہلیتِ وجوب کے منافی ہے، اور نہ اہلیتِ ادا کے منافی ہے، اور نہ کسی حال میں خطابِ خداوندی ساقط کرتا ہے، کیونکہ اس حالت میں عقل باقی رہتی ہے، اور مُکرَہ ابتلا اور

آزمائش میں ہوتا ہے، اور ابتلاء اسی وقت ہوسکتا ہے جب بندہ کرنے اور نہ کرنے، دونوں طرح کی قدرت رکھتا ہو اور ابتلاء سے خطاب ثابت ہوجاتا ہے۔

الاترى انه متردد:- مُکرَہ مبتلی ہوتا ہے اور ابتلاء متحقق ہوتا ہے، اس کی دلیل یہ ہے کہ مُکرہ اس چیز کے کرنے میں جس پر اس کو مجبور کیا گیا ہے فرض، حرام، اباحت اور رخصت کے درمیان متردد ہوتا ہے، یعنی جس کام پر مجبور کیا گیا ہے، اس کے کرنے میں مُکرہ سے چار طرح کے احکام متعلق ہوتے ہیں، (۱) کبھی تو اس کا کرنا فرض ہوتا ہے جیسے مردار کھانے پر اکراہ کیا جائے تو اس کی حرمت ختم ہوکر جان بچانے کے لئے اس کا کھانا فرض ہوجاتا ہے، اگر نہ کھا کر جان دیدی تو عذاب کا مستحق ہوگا کیونکہ جان بوجھ کر اپنے آپ کو ہلاکت میں ڈالا، (۲) اور کبھی عمل حرام ہوتا ہے جیسے زنا یا قتل پر اکراہ کیا گیا اور جان بچانے کے لئے اس کو کرگذرا تو یہ حرام ہے، (۳) اور کبھی اس کا کرنا مباح ہوتا ہے جیسے رمضان میں روزہ توڑنے پر اکراہ کیا گیا تو اس کے لئے روزہ توڑنا مباح ہے، (۴) اور کبھی اس کا کرنا رخصت ہوتا ہے جیسے کلمۂ کفر کہنے پر اکراہ کیا گیا تو تصدیقِ قلب کے ساتھ زبان سے کہنے کی رخصت ہے، اگر چہ عزیمت نہ کہنا ہے، چاہے جان چلی جائے، مذکورہ چاروں احکامات کا مُکرَہ سے متعلق ہونا یہ دلیل ہے کہ مُکرَہ مکلف اور مخاطب ہے، ورنہ یہ احکام اس سے متعلق نہ ہوتے۔

بہرحال مُکرَہ مذکورہ احکام کا مکلف ہے، اور کبھی تو ان کے کرنے پر گنہگار ہوتا ہے اور کبھی اجر کا مستحق ہوتا ہے، لہٰذا اگر کسی کے قتل کرنے پر اکراہ کیا گیا، یا کسی عورت سے زنا کرنے پر اکراہ کیا گیا، تو اس کے لئے بالکل رخصت نہیں ہے، اگر کرے گا تو گنہگار ہوگا، اور اگر مردار کھانے پر یا شراب پینے پر یا خنزیر کھانے پر اکراہِ کامل کیا گیا، تو حرمت بالکل ختم ہوجائے گی، ان کا کھانا فرض ہوجائے گا، اگر نہیں کھایا اور جان دیدی تو گنہگار ہوگا۔

فائدہ: اباحت اور رخصت میں فرق یہ ہے کہ رخصت میں فعل کی حرمت باقی رہتی ہے، البتہ مکرہ کو کرنے کی اجازت ہوجاتی ہے جیسے کلمۂ کفر کہنے کی رخصت ہے، اور اباحت میں فعل کی حرمت ختم ہوکر وہ فعل حلال ہوجاتا ہے جیسے مردار کھانے پر اکراہ کی صورت میں مردار کھانے کی اباحت ہے۔

وَرُخِّص فی اجراء کلمة الكفر:- مصنف علیہ الرحمۃ رخصت کی مثالیں بیان کررہے ہیں، فرماتے ہیں کہ مُکرہ کے لئے زبان سے کلمۂ کفر کہنے کی رخصت ہے، بشرطیکہ قلب میں تصدیق موجود ہو، اسی طرح مکرہ کو نماز اور روزہ فاسد کرنے کی رخصت ہے، غیر کے مال کو تلف کرنے کی رخصت ہے، احرام پر جنایت کرنے کی یعنی احرام کے منافی عمل کی رخصت ہے جیسے شکار کرنا، سلا ہوا کپڑا پہننا وغیرہ، ایسے ہی مُکرہ عورت کو رخصت ہے کہ وہ مرد کو زنا پر قدرت دیدے، تو ان امور کو کرنے کی رخصت ہے، لیکن اگر مُکرہ نے بجائے رخصت کے عزیمت پر عمل کرتے

ہوئے ان سب امور کو نہ کیا اور اس کی وجہ سے اس کی جان چلی گئی تو وہ شہید ہوگا۔

وانما فارق فعلها:- سوال مقدر جواب ہے، جس کی تقریر یہ ہے کہ اکراہِ کامل میں جس طرح عورت کو رخصت دی گئی زنا پر قدرت دینے کی، تو یہ رخصت مرد کو بھی حاصل ہونی چاہیے، حالانکہ مرد کو رخصت نہیں ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ عورت کا فعلِ زنا مرد کے فعلِ زنا سے الگ ہے، کیونکہ عورت سے ولد کی نسبت کسی بھی حال میں منقطع نہیں ہوتی ہے، حتی کہ زنا کی صورت میں بھی بچہ زانیہ کی طرف ہی منسوب ہوتا ہے، مرد کی طرف منسوب نہیں ہوتا، اس کے برخلاف زانی مرد سے بچہ کی نسبت منقطع ہوجاتی ہے، تو مرد کے حق میں زنا قتلِ ولد کے حکم میں ہوگا، اور عورت کے حق میں زنا قتلِ ولد کے حکم میں نہ ہوگا، لہٰذا مرد کو رخصت نہ ہوگی، عورت کو رخصت ملے گی۔

ولهذا اوجب الاكراه القاصر:- جب اکراہِ کامل عورت کے حق میں رخصت ثابت کرتا ہے، اور مرد کے حق میں رخصت ثابت نہیں کرتا تو اکراہِ قاصر عورت سے حد دفع کرنے میں تو شبہ ثابت کرے گا، لیکن مرد سے حد دفع کرنے میں شبہ ثابت نہیں کرے گا، لہٰذا اگر عورت اکراہِ قاصر کے ساتھ زنا پر مجبور کی گئی تو اس پر زنا کی حد نہ لگے گی، کیونکہ اکراہِ کامل میں عورت کو رخصت ملتی ہے تو اکراہِ قاصر سے شبہِ رخصت پیدا ہوگا اور شبہ سے حد ساقط ہوجاتی ہے، اور مرد کو چونکہ اکراہِ کامل کی صورت میں رخصت نہیں ملتی تو اکراہِ قاصر سے اس کے حق میں شبہ بھی پیدا نہ ہوگا، لہٰذا اکراہِ قاصر کی صورت میں زنا سے مرد پر حد لگے گی، ہاں اکراہِ کامل میں مرد کے حق میں بھی شبہ ثابت ہوگا اور حد نہ لگے گی۔

مصنف علیہ الرحمہ فرماتے ہیں کہ ماسبق کی تقریر سے کہ اکراہ اہلیت کے منافی نہیں ہے، اور نہ مکرہ سے خطاب ساقط ہوتا ہے، یہ بات ثابت ہوگئی کہ اکراہ نہ تو اقوال مثل طلاق، عتاق وغیرہ کو باطل کرنے کی صلاحیت رکھتا ہے اور نہ افعال یعنی قتل، اتلاف مالِ غیر وغیرہ کو باطل کرنے کی صلاحیت رکھتا ہے، ہاں اگر کوئی ایسی دلیل پائی جائے جو اس کے قول وفعل کو بدل دے تو اس وقت اس کا قول وفعل باطل ہوجائے گا جیسے غیر مکرہ کا بھی یہی حکم ہے کہ اس کا قول وفعل صحیح ہے، اور اگر اس کو بدلنے والی کوئی دلیل پائی جائے تو اس کا قول وفعل باطل ہوجاتا ہے، جیسے کوئی اپنی بیوی سے کہے ''انت طالق'' تو فوراً طلاق واقع ہوجائے گی، لیکن اگر کوئی مغیّر لاحق ہوجائے جیسے تعلیق یا استثناء تو طلاق واقع نہ ہوگی، جیسے ''انت طالق'' کے بعد ''ان شاء اللّٰہ'' کہہ دیا یا ان دخلت الدار کہہ دیا، ایسے ہی اگر کسی نے شراب پی یا زنا کیا تو اس کا یہ فعل معتبر ہے، اس پر حد جاری ہوگی، لیکن اگر کوئی مغیر یا مانع پایا جائے جیسے یہ افعال دار الحرب میں پائے گئے، یا ان کے ثبوت میں شبہ پیدا ہوگیا، تو یہ افعال معتبر نہ ہوں گے، یہی حکم مکرہ کا ہے کہ اس کے اقوال وافعال معتبر ہیں، لیکن اگر مغیر پایا جائے تو اس کے اقوال وافعال معتبر اور صحیح نہ ہوں گے، جیسے آگے بیان کریں گے کہ بعض صورتوں میں قول وفعل مُکرَہ سے باطل ہوکر مکرِہ کی طرف منسوب ہوتا ہے۔

وانما یظهر اثر الاکراہ:- ایک سوالِ مقدر کا جواب ہے، جس کی تقریر یہ ہے کہ اکراہ سے اقوال و افعال باطل نہیں ہوتے تو پھر اکراہ کا اثر کہاں ظاہر ہوگا؟

اس کا جواب یہ ہے کہ اکراہ کا اثر دو باتوں میں ظاہر ہوگا، (۱) پہلی بات یہ ہے کہ اکراہ اگر کامل ہو تو اس کا اثر نسبت کی تبدیلی میں ظاہر ہوگا یعنی جو فعل مُکرَہ کی طرف منسوب تھا وہ مُکرِہ (بالکسر) کی طرف منسوب ہو جائے گا، بشرطیکہ وہ فعل تبدیلی کی صلاحیت رکھتا ہو، اور تبدیلیٔ نسبت کے لئے کوئی مانع نہ ہو، (۲) اور دوسری بات یہ ہے کہ اکراہ اگر قاصر ہو تو رضا کو فوت کرنے میں اس کا اثر ظاہر ہوگا، نہ کہ اختیار کو فوت کرنے میں یعنی اکراہِ قاصر سے رضا فوت ہوگی، اختیار فوت نہ ہوگا، جیسے کسی کو قید و بند یا مار پیٹ کی دھمکی دیکر مجبور کیا گیا، تو رضا فوت ہو جائے گی مگر اختیار باقی رہے گا۔

پھر تفویتِ رضا پر تفریع کر رہے ہیں کہ اکراہ چونکہ رضا کو فوت کر دیتا ہے، چاہے اکراہ کامل ہو یا قاصر، تو وہ تمام معاملات جو فسخ کا احتمال رکھتے ہیں اور رضا پر موقوف ہوتے ہیں وہ اکراہ سے فاسد ہو جائیں گے جیسے بیع، اور اجارہ، یہ عقود فاسد ہو کر ان کا انعقاد رضا پر موقوف رہے گا، یعنی اکراہ کے ختم ہونے کے بعد مُکرَہ نے ان عقود کی اجازت دیدی تو صحیح ہو جائیں گے، البتہ وہ معاملات جن میں رضامندی شرط نہیں ہوتی ہے جیسے طلاق، عتاق تو یہ نافذ ہو جائیں گے جیسے غَیر مُکرَہ سے نافذ ہوتے ہیں۔

مصنف علیہ الرحمۃ فرماتے ہیں کہ تمام اقرار چاہے اکراہِ کامل سے ہوں یا قاصر سے، قابلِ فسخ تصرف کا اقرار ہو یا نا قابلِ فسخ تصرف کا، صحیح نہیں ہیں، جیسے کسی کو قتل یا مار پیٹ کی دھمکی دیکر یہ اقرار کروایا کہ بول میں نے ماضی میں غلام آزاد کیا ہے، یا بیوی کو طلاق دی ہے یا بیع کا معاملہ کیا ہے وغیرہ، تو اس اقرار سے کوئی حکم ثابت نہ ہوگا، اس لئے کہ اقرار میں سچ اور جھوٹ دونوں احتمال ہیں، اور جانبِ صدق کو راجح قرار دینے کے لئے اقرار صحیح ہونا اس پر موقوف ہے کہ مخبر بہ یعنی بصورتِ اقرار جس کی خبر دے رہا ہے وہ واقع میں موجود ہو، اور یہاں مخبر بہ واقع میں موجود نہیں ہے، اس کی دلیل اکراہ ہے، یعنی اکراہ دلیل ہے اس کی کہ اس نے اپنے بچاؤ کے لئے اقرار کیا ہے، مخبر بہ خارج میں موجود نہیں ہے، لہٰذا سچ کی جانب راجح نہ ہوگی تو اقرار صحیح نہ ہوگا۔

واذا اتصل الاکراہ:- اگر خلع میں قبولِ مال کا اکراہ ہو تو طلاق واقع ہو جائے گی، اور مال واجب نہ ہوگا، جیسے مدخول بہا عورت کو ایک ہزار روپے کے عوض خلع کرنے پر مجبور کیا گیا، اور عورت نے مجبوراً قبول بھی کر لیا، تو طلاق واقع ہو جائے گی اور مال واجب نہ ہوگا، اس لئے کہ اکراہ خواہ کامل ہو یا قاصر سبب اور حکم دونوں پر رضامندی کو معدوم کر دیتا ہے یعنی مُکرَہ نہ تو سبب یعنی عقد خلع پر راضی ہے، نہ اس کے حکم یعنی مال قبول کرنے پر راضی ہے، مگر اکراہ میں اختیار معدوم نہیں ہوتا، تو اختیار موجود ہونے کی وجہ سے عورت کا مال کو قبول کرنا معتبر ہے، اور جب عورت کا قبول

کرنا معتبر ہے،تو طلاق جوعورت کے قبول کرنے پر موقوف تھی وہ واقع ہوجائے گی،البتہ مال کا وجوب رضامندی پر موقوف ہے،اور اکراہ میں رضامندی نہیں ہوتی تو ایسا ہوگیا گویا مال ذکر ہی نہیں ہوا،لہٰذا طلاق بلامال واجب ہوگی،-- یہ ایسا ہوگیا جیسے کسی نے اپنی صغیرہ بیوی کو مال پر طلاق دی،تو یہ طلاق صغیرہ کے قبول کرنے پر موقوف ہوگی،پس جب صغیرہ قبول کرلے گی تو طلاق واقع ہوجائے گی،لیکن مال واجب نہ ہوگا،طلاق تو اس لئے واقع ہوگی کہ اس نے قبول کرلیا ہے،اور مال اس لئے واجب نہ ہوگا کہ صغیرہ اپنے اوپر مال کو لازم کرنے کی اہل نہیں ہے،بعینہ یہی صورت اکراہ میں ہے کہ باوجود اکراہ کے اختیار موجود ہونے کی وجہ سے عورت کا قبول کرنا معتبر ہے،لہٰذا طلاق واقع ہوجائے گی،اور مال کا وجود چونکہ رضامندی پر موقوف ہے،اور اکراہ میں رضامندی نہیں ہے،اس لیے مال واجب نہ ہوگا۔

بخلاف الهزل:-ایک سوالِ مُقدّر کا جواب ہے،جس کی تقریر یہ ہے کہ جب طلاق کے سلسلہ میں اکراہ، ہزل کے ساتھ ملحق ہے یعنی دونوں کا درجہ ایک ہے اور اکراہ اور ہزل دونوں صورتوں میں طلاق واقع ہوجاتی ہے،توخلع پر اکراہ کی صورت میں طلاق کے ساتھ مال بھی واجب ہونا چاہیے جیسے ہزل کی صورت میں طلاق کے ساتھ بالاتفاق مال واجب ہوجاتا ہے،حالانکہ آپ کہتے ہیں کہ خلع پر اکراہ کی صورت میں طلاق تو واقع ہوتی ہے،مال واجب نہیں ہوتا ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ اکراہ اور ہزل میں بہت بڑا فرق ہے،اس لئے کہ ہزل میں سبب سے رضا ہوتی ہے،حکم سے رضا نہیں ہوتی،یعنی ہزل کرنے والا حکم پر تو راضی نہیں ہوتا،مگر سبب پر راضی ہوتا ہے،جیسے خیارِ شرط رضا بالحکم سے تو مانع ہے رضا بالسبب سے مانع نہیں ہے،اور اکراہ میں سبب اور حکم دونوں ہی سے رضا نہیں ہوتی ہے،جب دونوں میں فرق ہے تو اکراہ کو ہزل پر قیاس نہیں کرسکتے۔

وَاِذَا اتَّصَلَ الْاِكْرَاهُ الْكَامِلُ بِمَا يَصْلَحُ اَنْ يَكُوْنَ الْفَاعِلُ فِيْهِ اٰلَةً لِغَيْرِهٖ مِثْلُ اِتْلَافِ النَّفْسِ وَالْمَالِ يُنْسَبُ الْفِعْلُ اِلَى الْمُكْرِهِ وَلَزِمَهٗ حُكْمُهٗ لِاَنَّ الْاِكْرَاهَ الْكَامِلَ يُفْسِدُ الْاِخْتِيَارَ وَالْفَاسِدُ فِيْ مُعَارَضَةِ الصَّحِيْحِ كَالْعَدَمِ فَصَارَ الْمُكْرَهُ بِمَنْزِلَةِ عَدِيْمِ الْاِخْتِيَارِ اٰلَةً لِلْمُكْرِهِ فِيْمَا يَحْتَمِلُ ذٰلِكَ اَمَّا فِيْمَا لَا يَحْتَمِلُهٗ فَلَا يَسْتَقِيْمُ نِسْبَتُهٗ اِلَى الْمُكْرِهِ فَلَا يَقَعُ الْمُعَارَضَةُ فِيْ اِسْتِحْقَاقِ الْحُكْمِ فَبَقِيَ مَنْسُوْبًا اِلَى الْاِخْتِيَارِ الْفَاسِدِ وَذٰلِكَ مِثْلُ الْاَكْلِ وَالْوَطْىِ وَالْاَقْوَالِ كُلِّهَا فَاِنَّهٗ لَا يُتَصَوَّرُ اَنْ يَاكُلَ الْاِنْسَانُ بِفَمِ غَيْرِهٖ وَاَنْ يَتَكَلَّمَ وَكَذٰلِكَ اِذَا كَانَ نَفْسُ الْفِعْلِ

مِمَّا يُتَصَوَّرُ اَنْ يَكُوْنَ الْفَاعِلُ فِيْهِ اٰلَةً لِغَيْرِهٖ اِلَّا اَنَّ الْمَحَلَّ غَيْرُ الَّذِىْ يُلَاقِيْهِ الْاِتْلَافُ صُوْرَةً وَكَانَ ذٰلِكَ يَتَبَدَّلُ بِاَنْ يُجْعَلَ اٰلَةً مِثْلُ اِكْرَاهِ الْمُحْرِمِ عَلٰى قَتْلِ الصَّيْدِ اَنَّ ذٰلِكَ يَقْتَصِرُ عَلَى الْفَاعِلِ لِاَنَّ الْمُكْرِهَ اِنَّمَا حَمَلَهٗ عَلٰى اَنْ يَجْنِىَ عَلٰى اِحْرَامِ نَفْسِهٖ وَهُوَ فِىْ ذٰلِكَ لَا يَصْلُحُ اٰلَةً لِغَيْرِهٖ وَلَوْ جُعِلَ اٰلَةً يَصِيْرُ مَحَلُّ الْجِنَايَةِ اِحْرَامَ الْمُكْرِهِ وَفِيْهِ خِلَافُ الْمُكْرِهِ وَبُطْلَانُ الْاِكْرَاهِ وَعَوْدُ الْاَمْرِ اِلَى الْمَحَلِّ الْاَوَّلِ۔

ترجمہ:۔ اور جب اکراہِ کامل متصل ہوجائے ایسے فعل کے ساتھ جس میں فاعل اپنے غیر کے لئے آلہ بن سکے، جیسے نفس کوتلف کرنا اور مال کوتلف کرنا، توفعل مُکرِہ کی طرف منسوب ہوگا، اور مکرِہ پر اس فعل کا حکم لازم ہوگا، اس لئے کہ اکراہِ کامل اختیار کو فاسد کر دیتا ہے، اور اختیار فاسد اختیار صحیح کے مقابلہ میں کالعدم ہوتا ہے، تو مکرَہ عدیم الاختیار کے درجہ میں ہوگیا جو مکرِہ کے لئے آلہ ہے، ایسے فعل میں جو اس کا احتمال رکھتا ہو، بہرحال ایسے فعل میں جو اس کا احتمال نہ رکھتا ہو، توفعل کی نسبت مکرِہ کی طرف صحیح نہ ہوگی تو معارضہ واقع نہ ہوگا (اختیار صحیح اور اختیار فاسد میں) حکم کی نسبت کے استحقاق میں، پس فعل اختیار فاسد کی طرف منسوب ہوکر باقی رہے گا، اور یہ جیسے کھانا اور وطی اور تمام اقوال، اس لئے کہ یہ بات ممکن نہیں ہے کہ انسان اپنے غیر کے منہ سے کھائے، اور اس سے بات کرے، اور ایسے ہی جب کہ نفسِ فعل ان افعال میں سے ہو جس میں ممکن ہو کہ فاعل دوسرے کا آلہ بنے، مگر یہ کہ محلِ جنایت اس محل کا غیر ہو جس کو اتلاف ملاقی ہوا ہے صورۃً، اور محل اس طور پر بدل جائے گا کہ مُکرَہ کو آلہ قرار دیا جائے، جیسے محرم کو مجبور کردینا شکار کے قتل پر، تو یہ قتل فاعل پر منحصر رہے گا، اس لئے کہ مکرِہ نے مکرَہ کو اس بات پر ابھارا ہے کہ وہ اپنے احرام پر جنایت کرے، اور مکرَہ اپنے احرام پر جنایت کرنے میں غیر کا آلہ نہیں بن سکتا، اور اگر مکرَہ کو آلہ قرار دیا جائے تو مکرِہ کا احرام محلِ جنایت ہوجائے گا، اور اس میں مکرِہ کے مدعیٰ کی مخالفت ہے، اور اکراہ کا بطلان ہے، اور امر جنایت کا محلِ اول کی طرف لوٹنا ہے۔

تشریح:۔ مصنف علیہ الرحمۃ نے ماقبل میں بتایا کہ اکراہِ کامل کا اثر تبدیلیٔ نسبت میں ظاہر ہوگا، اس عبارت میں اسی کی وضاحت کرتے ہوئے فرمارہے ہیں، کہ اکراہِ کامل اگر کسی ایسے فعل کے ساتھ متصل ہو جس میں فاعل یعنی مُکرَہ (بالفتح) دوسرے کا آلہ بن سکتا ہو، جیسے جان یا مال کا تلف کرنا تو اس میں مُکرَہ کا فعل مُکرِہ کی طرف منسوب ہوگا، اور مُکرَہ درمیان سے نکل جائے گا، مثلاً کسی کو دھمکی دیکر کسی نے قتل پر مجبور کیا، پس مکرَہ نے اکراہ کی وجہ سے اس کو قتل

کر دیا، تو فعلِ قتل مکرہِ کی طرف منسوب ہوگا، اور اسی پر قصاص آئے گا، اور مُکرَہ آلہ کی طرح سمجھا جائے گا جیسے آلہ یعنی تلوار کی طرف فعل منسوب نہیں ہوتا، ایسے ہی مکرَہ کی طرف بھی منسوب نہ ہوگا، کیونکہ مُکرَہ نے تو اکراہ کی وجہ سے فعل کا ارتکاب کیا ہے، اس میں اس کا اختیار فاسد اور کالعدم ہے، جس کی وجہ سے مکرَہ مکرِہ کے لئے بمنزلہ آلہ کے عدیم الاختیار ہے، اور مکرِہ کا اختیار صحیح ہے، تو مکرَہ کا اختیار فاسد ہے اور مکرِہ کا اختیار صحیح ہے دونوں میں تعارض ہوا تو اختیار فاسد اختیار صحیح کے مقابلہ میں غیر معتبر اور معدوم ہوگا، لہٰذا فعل مکرِہ کی طرف منسوب ہوگا، اور اسی سے مؤاخذہ ہوگا۔

اما فیما یحتمله :- اور جہاں اکراہ میں فعل ایسا ہو جس میں مکرَہ (بالفتح) مکرِہ (بالکسر) کا آلہ نہ بن سکتا ہو، تو یہ افعال مکرہ (بالکسر) کی طرف منسوب نہ ہوں گے بلکہ مکرہ (بالفتح) کی طرف ہی منسوب ہوں گے، کیوں کہ یہاں استحقاق حکم میں اختیار فاسد اور اختیار صحیح میں کوئی تعارض نہیں ہے، کیونکہ مکرہ (بالکسر) کے لیے آلہ بن ہی نہیں سکتا ہے لہٰذا یہاں دونوں کے اختیار میں تعارض نہ ہوگا تو فعل اختیار فاسد یعنی مکرَہ (بالفتح) کی طرف ہی منسوب ہوگا، اور اسی پر فعل کا حکم لازم ہوگا، جیسے کسی کو روزہ کی حالت میں کوئی چیز کھانے پر مجبور کیا گیا، یا عورت سے وطی کرنے پر مجبور کیا گیا، یا طلاق دینے یا غلام کو آزاد کرنے پر مجبور کیا گیا، اور اکراہ کی وجہ سے مکرہ نے ان افعال کا ارتکاب کرلیا، تو ان افعال کی نسبت فاعل یعنی مکرَہ کی طرف ہوگی، لہٰذا روزہ کی حالت میں کوئی چیز کھا لینے سے مکرَہ کا روزہ فاسد ہوگا نہ کہ مکرِہ کا، اسی طرح اکراہ کی وجہ سے وطی کرنے سے جرم کامل نہ ہونے کے سبب حد تو مکرَہ اور مکرِہ دونوں پر واجب نہ ہوگی مگر عقر یعنی زنا کا بدل مکرَہ پر واجب ہوگا، کیونکہ زنا سے اسی نے منفعت حاصل کی ہے، اسی طرح اکراہ کی وجہ سے طلاق دی ہے تو مُکرَہ کی طلاق واقع ہوگی، کیونکہ ان افعال میں فاعل دوسرے کا آلہ نہیں بن سکتا ہے، آلہ نہ بننے کی دلیل یہ ہے کہ کھانے میں یہ بات ممکن نہیں ہے کہ آدمی دوسرے کے منہ سے کھائے، اسی طرح نہ دوسرے کے منہ سے بات کرنا ممکن ہے، پس کھانے والے نے اور طلاق وعتاق کی بات کرنے والے نے اپنے ہی منہ سے کھایا ہے اور تکلم کیا ہے، لہٰذا یہ فعل فاعل یعنی مکرَہ (بالفتح) کی طرف منسوب ہوگا، کھانے میں اور تکلم میں مکرہ (بالفتح) مکرِہ (بالکسر) کا آلہ نہیں بن سکتا ہے۔

وکذلک اذاکان:- اور اگر اکراہ والا فعل ایسا ہو کہ جس کی ذات کی طرف یعنی نفس فعل کی طرف دیکھتے ہوئے اس میں فاعل کا دوسرے کے لئے آلہ بننا ممکن ہو، مگر اس فعل کے محل کی طرف نظر کرتے ہوئے اس میں فاعل یعنی مکرَہ کا غیر کے لئے آلہ بننا ممکن نہ ہو، بایں طور کہ اگر فاعل یعنی مکرَہ کو آلہ قرار دیا جائے تو محلِ اکراہ بدل جائے یعنی اکراہ ظاہر میں جس محل پر ہوا ہے اس کے علاوہ محل کی طرف منتقل ہو جائے، جیسے کسی نے محرم کو اپنے احرام پر جنایت کرنے مثلاً شکار کرنے پر مجبور کیا، اور اکراہ کی وجہ سے محرم نے شکار کرلیا، یعنی جنایت کرلی تو یہ فعل فاعل پر منحصر رہے

گا،اور اس فعل کی جنایت کا تاوان فاعل یعنی مکرَہ (بالفتح) پر ہی لازم ہوگا،اس میں مکرَہ کو مکرِہ کے لئے آلہ نہیں بنایا جائے گا،کیونکہ آلہ بنانے کی صورت میں محلِ جنایت بدل جائے گا،اس طرح کہ مکرِہ نے مکرَہ کو اس بات پر مجبور کیا ہے کہ وہ اپنے احرام پر جنایت کرے،اور مکرَہ اپنے احرام پر جنایت کرنے میں دوسرے کا آلہ نہیں بن سکتا،کیونکہ اگر مکرِہ کے لئے آلہ بنایا گیا تو مکرَہ کا فعل جنایت مکرِہ کی طرف منتقل ہوجائے گا،اس لئے کہ آلہ کی طرف فعل منسوب نہیں ہوتا ہے،تو یہ ایسا ہوجائے گا گویا مکرِہ نے مکرَہ کے احرام پر جنایت کی،حالانکہ یہ بات ناممکن ہے کہ انسان دوسرے کے احرام پر جنایت کرے،انسان اپنے احرام پر تو جنایت کرسکتا ہے،دوسرے کے احرام پر نہیں کرسکتا،بہر حال مکرَہ کو آلہ قرار دینے میں جنایت کا محل مکرِہ کا احرام ہوجائے گا،اور مکرِہ کے احرام کو محل جنایت قرار دینے میں مکرِہ کے مدعی کے خلاف لازم آئے گا کیونکہ مکرِہ نے تو مکرَہ کو اس کے احرام پر جنایت کا حکم دیا تھا،اور یہاں محل بدل گیا،تو مکرِہ کے مدعی کے خلاف ہوا اور جب مکرِہ کے حکم کے خلاف ہوا تو اکراہ ہی باطل ہوگیا،اور جب اکراہ باطل ہوگیا تو گھوم پھر کر حکم مکرَہ کی طرف ہی پلٹ کر آئے گا،تو خواہ مخواہ لمبی کرنے میں کوئی فائدہ نہیں ہے،اس لئے ہم نے ابتداءً ہی کہا کہ یہ فعل مکرَہ کی طرف منسوب ہوگا۔

وَلِهٰذَا قُلْنَا اِنَّ الْمُكْرَهَ عَلَى الْقَتْلِ يَأْثِمُ لِاَنَّهٗ مِنْ حَيْثُ اَنَّهٗ يُوْجِبُ الْمَأْثِمَ جِنَايَةً عَلٰى دِيْنِ الْقَاتِلِ وَهُوَلَا يَصْلَحُ فِيْ ذٰلِكَ اٰلَةً لِغَيْرِهٖ وَلَوْ جُعِلَ اٰلَةً لِغَيْرِهٖ لَتَبَدَّل مَحَلُّ الْجِنَايَةِ وَكَذٰلِكَ قُلْنَا فِى الْمُكْرَهِ عَلَى الْبَيْعِ وَالتَّسْلِيْمِ اَنَّ تَسْلِيْمَهٗ يَقْتَصِرُ عَلَيْهِ لِاَنَّ التَّسْلِيْمَ تَصَرُّفٌ فِيْ بَيْعِ نَفْسِهٖ بِالْاِتْمَامِ وَهُوَ فِيْ ذٰلِكَ لَا يَصْلَحُ اٰلَةً لِغَيْرِهٖ وَلَوْ جُعِلَ الْمُكْرَهُ اٰلَةً لِغَيْرِهٖ لَتَبَدَّلَ الْمَحَلُّ وَلَتَبَدَّلَ ذَاتُ الْفِعْلِ لِاَنَّهٗ حِيْنَئِذٍ يَصِيْرُ غَصْبًا مَحْضًا وَقَدْ نَسَبْنَاهُ اِلَى الْمُكْرِهِ مِنْ حَيْثُ هُوَ غَصْبٌ وَاِذَا ثَبَتَ اَنَّهٗ اَمْرٌ حُكْمِيٌّ صِرْنَا اِلَيْهِ اِسْتَقَامَ ذٰلِكَ فِيْمَا يُعْقَلُ وَلَا يُحَسُّ فَقُلْنَا اِنَّ الْمُكْرَهَ عَلَى الْاِعْتَاقِ بِمَا فِيْهِ الْجَاءٌ هُوَ الْمُتَكَلِّمُ وَمَعْنَى الْاِتْلَافِ مِنْهُ مَنْقُوْلٌ اِلَى الَّذِىْ اَكْرَهَهٗ لِاَنَّهٗ مُنْفَصِلٌ عَنْهُ فِى الْجُمْلَةِ مُتَحَمِّلٌ لِلنَّقْلِ بِاَصْلِهٖ وَهٰذَا عِنْدَنَا وَقَالَ الشَّافِعِىُّ علیہ الرحمۃ تَصَرُّفَاتُ الْمُكْرَهِ قَوْلًا تَكُوْنُ لَغْوًا اِذَا كَانَ الْاِكْرَاهُ بِغَيْرِ حَقٍّ لِاَنَّ صِحَّةَ الْقَوْلِ بِالْقَصْدِ وَالْاِخْتِيَارِ لِيَكُوْنَ تَرْجَمَةً عَمَّا فِى الضَّمِيْرِ فَيَبْطُلُ عِنْدَ عَدَمِهٖ وَالْاِكْرَاهُ بِالْحَبْسِ مِثْلُ الْاِكْرَاهِ بِالْقَتْلِ عِنْدَهٗ وَاِذَا وَقَعَ الْاِكْرَاهُ

عَلَى الْفِعْلِ فَإِذَا تَمَّ الْإِكْرَاهُ بَطَلَ حُكْمُ الْفِعْلِ عَنِ الْفَاعِلِ وَتَمَامُهُ أَنْ يُجْعَلَ عُذْرًا يُبِيْحُ لَهُ الْفِعْلَ فَإِنْ أَمْكَنَ أَنْ يُنْسَبَ إِلَى الْمُكْرِهِ نُسِبَ إِلَيْهِ وَإِلَّا فَبَطَلَ أَصْلًا وَقَدْ ذَكَرْنَا نَحْنُ أَنَّ الْإِكْرَاهَ لَا يُعْدِمُ الْاِخْتِيَارَ لٰكِنَّهٗ يَنْتَفِي بِهِ الرِّضَاءُ أَوْ يَفْسُدُ بِهِ الْاِخْتِيَارُ إِلٰى اٰخِرِ مَا قَرَّرْنَاهُ۔

ترجمہ:۔ اور اسی وجہ سے ہم نے کہا کہ جس شخص کو قتل پر مجبور کیا گیا وہ گنہگار رہوگا، اس لئے کہ قتل اس حیثیت سے کہ وہ گناہ کو واجب کرتا ہے قاتل کے دین پر جنایت ہے، اور قاتل اس میں اپنے غیر کا آلہ بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا ہے، اور اگر اس کو دوسرے کے لئے آلہ بنایا گیا تو محلِ جنایت بدل جائے گا۔

اور ایسے ہی ہم نے کہا اس شخص کے بارے میں جس کو بیع اور تسلیم پر مجبور کیا گیا ہو کہ اس کی تسلیم اسی پر منحصر رہے گی، اس لئے کہ تسلیم اپنی بیع میں تصرف ہے اتمام کے ذریعہ، اور مکرَہ اتمام کے اندر دوسرے کے لئے آلہ بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا ہے، اور اگر مکرَہ کو دوسرے کے لئے آلہ بنا دیا گیا تو محل بدل جائے گا، اور فعل کی ذات بدل جائے گی، اس لئے کہ تسلیم اس وقت محض غصب ہوجائے گی، اور ہم نے تسلیم کو مکرَہ کی طرف منسوب کیا ہے غصب ہونے کی حیثیت سے۔

اور جب یہ بات ثابت ہوگئی کہ مکرَہ سے مکرِہ کی طرف فعل کا منتقل ہونا امرِ حکمی ہے جس کی طرف ہم نے رجوع کیا ہے، تو یہ انتقال اس فعل میں درست ہوگا جو معقول ہو، اور حسی نہ ہو، پس ہم نے کہا کہ جس شخص کو اعتاق پر اکراہ کیا گیا ہو ایسی چیز کے ساتھ جس میں الجاء ہو، تو مکرَہ ہی تکلم کرنے والا ہوگا، اور اتلاف کے معنی مکرَہ سے اس شخص کی طرف منتقل ہوں گے جس نے اس کو مجبور کیا ہے، اس لئے کہ اتلاف فی الجملہ اعتاق سے جدا ہوجاتا ہے، اپنی اصل کے ساتھ نقل کا متحمل ہے، اور یہ ہمارے نزدیک ہے، اور امام شافعیؒ نے کہا کہ مکرَہ کے تمام قولی تصرفات لغو ہیں، جب کہ اکراہ ناحق ہو، اس لئے کہ قول کی صحت قصد و اختیار سے ہوتی ہے، تاکہ قول ترجمہ ہوجائے اس چیز کا جو دل میں ہے، تو قصد و اختیار کے عدم کے وقت قول باطل ہوجائے گا، اور اکراہ بالحبس اکراہ بالقتل کے مانند ہے امام شافعیؒ کے نزدیک، اور جب اکراہ فعل پر واقع ہو تو جب اکراہ تام ہوگا تو فاعل سے فعل کا حکم باطل ہوجائے گا، اور اکراہ کی تمامیت یہ ہے کہ اکراہ کو ایسا عذر قرار دیا جائے جو مکرہ کے لئے فعل کو مباح کردے، پس اگر ممکن ہو کہ فعل کو مکرِہ کی طرف منسوب کیا جائے تو اس کی طرف منسوب کردیا جائے گا ورنہ تو فعل بالکل باطل ہوجائے گا، اور ہم ذکر کرچکے ہیں کہ اکراہ اختیار کو معدوم نہیں کرتا ہے لیکن اس کی وجہ سے رضا منتفی ہوجاتی ہے یا اس کی وجہ سے اختیار فاسد ہوجاتا ہے، جن کی تمام

تفصیلات ہم بیان کر چکے ہیں۔

تشریح:۔ ماقبل میں یہ اصول ذکر کیا کہ فعل کی نسبت مکرِہ کی طرف کرنے میں اگر محلِ جنایت بدل جاتا ہو، تو فعل کی نسبت فاعل یعنی مکرَہ کی طرف رہے گی، مکرِہ کی طرف نہیں کریں گے، مصنفؒ اس اصول پر دو جزئی مسئلے متفرع کر رہے ہیں۔

(۱) اگر کسی کو کسی کے قتل کرنے پر مجبور کیا گیا، اور مکرَہ نے اکراہ کی وجہ سے قتل کر دیا تو قتل کا گناہ مکرَہ پر ہوگا، اور فعلِ قتل کا گناہ مکرِہ کی طرف منتقل نہ ہوگا، ہاں البتہ فعل قتل سے جو محل فوت ہوا ہے، تو یہ محل کا فوت کرنا مکرِہ کی طرف منسوب ہوگا، چنانچہ محل کو فوت کرنے کی وجہ سے قصاص اور دیت مکرِہ پر واجب ہوگی، اور اگر مکرِہ مقتول کا وارث ہے تو میراث سے محروم ہوگا، لیکن فعلِ قتل کا گناہ مکرِہ کی طرف منتقل نہ ہوگا، کیونکہ قتل گناہ کی حیثیت سے قاتل کے دین پر جنایت ہے، اور قاتل گناہ کے بارے میں دوسرے کا آلہ نہیں بن سکتا، کیونکہ یہ ممکن نہیں ہے کہ کوئی دوسرے پر گناہ کا کسب کرے، یعنی گناہ کوئی کرے وبال کسی پر ہو، ایسا نہیں ہوسکتا، "ولا تزر وازرة وزر اخری" اب اگر گناہ کے سلسلہ میں مکرَہ کو مکرِہ کا آلہ قرار دیا جائے تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ محلِ جنایت مکرِہ ہے نہ کہ مکرَہ، تو یہ محلِ جنایت کی تبدیلی ہوگئی جو محال ہے، اور باطل ہے، لہٰذا گناہ کی نسبت مکرَہ کی طرف ہی رہے گی، مکرِہ کی طرف نہ ہوگی۔

غرض قتل میں دو حیثیتیں ہیں، ایک تو قتل سے محل فوت ہوتا ہے، یعنی انسان مرجاتا ہے تو محل کو فوت کرنے میں تو ایک آدمی دوسرے کا آلہ بن سکتا ہے، اس لئے محل فوت کرنا تو مکرِہ کی طرف منسوب ہوگا، اور دوسری حیثیت قتل کے گناہ کی ہے، اور گناہ میں انسان دوسرے کا آلہ نہیں بن سکتا، لہٰذا قتل کا گناہ مکرِہ کی طرف منسوب نہ ہوگا، خلاصہ یہ کہ مکرِہ پر محل کی جزاء واجب ہوگی، فعل کی جزاء واجب نہ ہوگی۔

وکذلک قلنا فی المکرہ علی البیع:- دوسرا جزئی مسئلہ جو ماقبل کے اصول پر متفرع ہے، یہ ہے کہ اگر کسی کو بیع پر مجبور کیا گیا، اور اکراہ کی وجہ سے اس نے بیع کر لی پھر مبیع کی تسلیم پر اس کو مجبور کیا گیا، تو اس نے مبیع بھی سپرد کر دی تو یہ بیع اور تسلیمِ مبیع دونوں کی نسبت مکرَہ کی طرف ہوگی، اور بیع کے احکام مکرَہ سے ہی متعلق ہوں گے، لہٰذا مشتری کے مبیع پر قبضہ کرنے سے مشتری کے لئے ملک ثابت ہوجائے گی، اگرچہ یہ ملک فاسد ہوگی، کیونکہ مکرَہ کی رضامندی مفقود ہے، اور مکرَہ کی بیع کا انعقاد اس لئے ہوگا کہ بیع کا صدور اس کے اہل سے اس کے محل میں ہوا ہے، لہٰذا مکرَہ کو اس میں آلہ قرار دے کر تسلیمِ مکرِہ کی طرف منسوب نہ ہوگی، کیونکہ مکرَہ کا مبیع کو مشتری کے سپرد کرنا یہ اپنی بیع میں تصرف کرنا ہے، تو یہ سپرد کرنا مکرَہ ہی کی طرف منسوب ہوگا۔

کیونکہ اگر تسلیم میں مکرَہ کو مکرِہ کے لئے آلہ قرار دیا گیا، تو محل بھی بدل جائے گا، اور فعل کی ذات بھی بدل جائے

گی محل تو اس لئے بدل جائے گا کہ مکرَہ کا فعل اب مکرِہ کا فعل ہو جائے گا، کیونکہ مکرَہ کو آلہ بنایا ہے اور آلہ کی طرف فعل منسوب نہیں ہوتا ہے، تو یہ ایسا ہو جائے گا گویا مکرِہ نے مکرَہ کا مال غیر شرعی طریقہ پر اس کو دھمکا کر لے لیا، اور یہ غصب ہے، تو اب مکرَہ مغصوب میں تصرف کرنے والا ہوگا حالانکہ مکرِہ نے اس کو تسلیم اور تکمیل کے ذریعہ مبیع میں تصرف کا حکم دیا تھا، اور مکرَہ کو آلہ قرار دینے کی صورت میں مغصوب میں تصرف لازم آ رہا ہے، تو یہ فعل کی ذات کا بدلنا ہو گیا، تو فعل کا محل بدلنے سے فعل کی ذات کا بدلنا لازم آ رہا ہے، اس لئے ہم کہیں گے کہ فعلِ تسلیم میں مکرَہ مکرِہ کے لئے آلہ نہیں ہوگا، بلکہ فعلِ تسلیم مکرَہ کی طرف ہی منسوب ہوگا۔

وقد نسبناهُ:- ایک سوال کا جواب ہے، جس کی تقریر یہ ہے کہ ہر وہ فعل جس میں مکرَہ مکرِہ کے لئے آلہ بن سکتا ہو، اس فعل کو مکرِہ کی طرف منسوب کیا جا سکتا ہے، اور تسلیم اس حیثیت سے کہ مکرَہ کے قبضۂ ملک کو تلف کرنے والا ہے اور غصب ہے، اس بات کی صلاحیت رکھتا ہے کہ اس میں مکرَہ مکرِہ کے لئے آلہ بنے، لیکن آپ نے فعلِ تسلیم میں مکرَہ کو اس حیثیت سے بھی آلہ نہیں بنایا، اسی لئے آپ نے فعلِ تسلیم کو مکرَہ ہی کی طرف منسوب کیا، اور مکرِہ کی طرف منسوب نہیں کیا۔

جواب کا حاصل یہ ہے کہ تسلیم کی دو حیثیتیں ہیں، ایک تو یہ کہ وہ بیع کو مکمل کرنے والی ہے، جب اس کی نسبت مُکرَہ کی طرف ہو، دوسرے یہ کہ وہ قبضہ کو تلف کرنے والی ہے اور غصب ہے، جب اس کی نسبت مکرِہ کی طرف ہو، پہلی حیثیت سے تو مکرَہ کو مکرِہ کے لئے آلہ نہیں بنا سکتے، بلکہ مکرَہ کی طرف ہی فعل منسوب ہوگا تو اس صورت میں تسلیم غصب نہ ہوگی، اور دوسری حیثیت سے مکرَہ مکرِہ کے لئے آلہ بن سکتا ہے، لہٰذا اس صورت میں یہ تسلیم اتلاف اور غصب ہوگی، اور اتلاف مکرِہ کی طرف منسوب ہوگا، اسی لئے اگر مبیع مشتری کے قبضہ میں ہلاک ہو گئی تو مکرہ (بالفتح) کو اختیار ہے کہ وہ مکرِہ سے تسلیم کے دن کی قیمت کا ضمان لے غرض تسلیم کو من حیث الغصب ہم نے مکرِہ کی طرف منسوب کیا ہے، اسی لئے مبیع کے ہلاک ہونے کی صورت میں مکرِہ پر ضمان آتا ہے۔

واذا ثبت انه امر حکمی:- مصنف علیہ الرحمۃ بطور تمہید کے ایک قاعدہ بیان کر کے اس پر ایک مسئلہ متفرع کر رہے ہیں، تمہید یہ ہے کہ جب یہ بات ثابت ہوگئی کہ مکرَہ کی طرف فعل کا انتقال امر حکمی ہے، امرِ حسی نہیں ہے، تو اس فعل کا انتقال اس وقت درست ہوگا جب دو باتیں پائی جائیں (۱) پہلی بات یہ کہ مکرِہ کی طرف اس فعل کا انتقال معقول و متصور ہو، ممکن ہو، کیونکہ اگر فعل معقول و متصور ہی نہ ہو تو وہ فعل ممتنع ہوگا، لہٰذا اس فعل کی نسبت مکرِہ کی طرف بالکل درست نہ ہوگی، (۲) اور دوسری بات یہ کہ اس فعل کا وجود حسی نہ ہو، کیونکہ اگر مکرِہ سے فعل کا صدور حسًّا ہوگا تو اس فعل کی نسبت مکرِہ کی طرف حسی ہوگی، نہ کہ حکمی، حالانکہ یہ بات ثابت ہے کہ مکرِہ کی طرف نسبت

وانتقال امرِ حکمی ہے نہ کہ امرِ حسی۔

مصنف علیہ الرحمۃ اس تمہید پر یہ مسئلہ متفرع کررہے ہیں کہ اگر کسی کو اکراہِ کامل کے ذریعہ غلام آزاد کرنے پر مجبور کیا گیا، تو مکرَہ ہی اعتاق کا تکلم کرنے والا ہوگا اور مکرَہ کی طرف ہی اعتاق کی نسبت ہوگی، حتی کہ غلام کی وَلاء اسی کے لئے ہوگی، اور اس فعلِ اعتاق میں مکرَہ کو مکرِہ کا آلہ قرار دیکر اعتاق کی نسبت مکرِہ کی طرف نہ کریں گے، کیونکہ نسبت وانتقال کے لئے پہلی شرط یہ تھی کہ وہ فعل مکرِہ سے معقول ومتصور الصدور ہو، اور یہاں یہ ممکن نہیں ہے کہ مکرَہ کی زبان سے مکرِہ کی طرف سے اعتاق کا صدور ہوسکے، اس لئے کہ انسان دوسرے کی زبان سے تکلم نہیں کرسکتا، لیکن اعتاق کی وجہ سے مکرِہ غلام کی قیمت کا ضامن ہوگا، کیونکہ عبدِ مُعتَق کا اتلاف مکرِہ کی طرف منسوب ہوسکتا ہے، اس میں اس کی دونوں شرطیں پائی جاتی ہیں، اس لئے کہ مالیتِ عبد کا اتلاف ایسا امر ہے جس کا صدور مکرِہ سے ممکن ہے، متصور ہے، اور اس کا صدور حسًا نہیں ہے، لہٰذا انتقال کی دونوں شرطوں کے پائے جانے کی وجہ سے اتلاف مکرِہ کی طرف منتقل ہوجائے گا، لہٰذا ایسا ہوجائے گا گویا مالیت کو مکرِہ نے تلف کیا ہے، اور مکرَہ صرف آلہ ہے، پس غلام کی مالیت کا ضمان مکرِہ پر آئے گا۔

لانه منفصل عنه:- ایک سوالِ مقدر کا جواب ہے، جس کی تقریر یہ ہے کہ جب اعتاق مکرِہ کی طرف منتقل نہیں ہوسکتا، تو پھر اتلاف جو اعتاق کے ضمن میں پایا جارہا ہے وہ بغیر عتق کے کیسے مکرِہ کی طرف منسوب ہوگا؟

جواب کا حاصل یہ ہے کہ اتلاف اور اعتاق لازم ملزوم نہیں ہیں کہ اعتاق نہ ہو تو اتلاف بھی نہ ہو، بلکہ بعض صورتوں میں دونوں ایک دوسرے سے الگ بھی ہوجاتے ہیں، جیسے کسی کے غلام کو قتل کردیا، تو اتلاف تو ہے اعتاق نہیں ہے، اور اتلاف اپنی اصل ہی سے یعنی ابتدا ہی سے انتقال کا احتمال رکھتا ہے پس اگر کسی نے کسی کو اپنا غلام قتل کرنے پر مجبور کیا اور مکرَہ نے غلام کو قتل کردیا تو یہ قتل واتلاف مکرِہ کی طرف منتقل ہوگا، مکرَہ صرف آلہ ہوگا، تو جب اتلاف ابتداءً مکرِہ کی طرف منتقل ہوسکتا ہے تو وہ اتلاف جو اعتاق کے ضمن میں متحقق ہوا ہے، وہ بھی اعتاق سے جدا ہوکر مکرَہ کی طرف منتقل ہوجائے گا۔

وهذا عندنا وقال الشافعی:- مصنف علیہ الرحمۃ فرماتے ہیں کہ اب تک کے اکراہ کے ذکر کردہ احکام امام ابوحنیفہ علیہ الرحمۃ کے مذہب کے مطابق ہیں، امام شافعی علیہ الرحمۃ کا مسلک اکراہ میں یہ ہے کہ اگر اکراہ ناحق ہو تو مکرَہ کے تمام قولی تصرفات مثل طلاق، عتاق وغیرہ باطل ہیں، اور اگر اکراہ برحق ہو تو مکرَہ کا تصرف معتبر ہوگا۔

چنانچہ اگر حربی کو اسلام پر مجبور کیا گیا، اور اس نے اسلام قبول کرلیا، اس کا اسلام صحیح ہے، اسی طرح اگر قاضی نے قرضدار کو اس کا مال بیچنے پر مجبور کیا اور قرضدار نے اپنا مال بیچ دیا تو درست ہے اس لئے کہ اکراہ برحق ہے۔

امام شافعیؒ کی دلیل یہ ہے کہ قول قصد واختیار سے صحیح ہوتا ہے کیوں کہ انسان کی زبان کی بات اس کے دل کی ترجمان ہوتی ہے، لہٰذا جہاں قصد واختیار نہ ہوگا وہاں اس کا قول دل کی بات کا ترجمان نہ ہوگا، پس اس کا قول باطل ہوگا، جیسے نائم، صبی، یا مجنون کا قول باطل ہوتا ہے، کیونکہ ان کا قول قصد واختیار سے نہیں ہوتا ہے، اسی طرح مکرَہ بھی قصد واختیار سے نہیں بولتا ہے، بلکہ خوف وڈر سے اور جان بچانے کے لئے بولتا ہے، تو مُکرَہ کا قول بھی باطل ہوگا۔

والاکراہ بالحبس:- امام شافعی علیہ الرحمۃ کے نزدیک عمر قید کے ساتھ اکراہ کرنا ایسا ہے جیسا کہ قتل کی دھمکی دیکر اکراہ کرنا، یعنی جیسے قتل کی دھمکی سے اکراہ کرنے میں مکرَہ کے قولی تصرفات باطل ہیں، ایسے ہی عمر قید کے ذریعہ اکراہ کرنے میں بھی مکرَہ کے قولی تصرفات باطل ہوں گے۔

واذا وقع الاکراہ علی الفعل:- مصنف علیہ الرحمۃ کہتے ہیں کہ جب اکراہِ کامل کسی فعل پر واقع ہو، چاہے اس فعل کی نسبت مکرِہ کی طرف ممکن ہو یا نہ ہو، تو اس فعل کا حکم فاعل یعنی مکرَہ سے ساقط ہوجائے گا، یعنی مکرَہ پر مؤاخذہ نہ ہوگا۔

اور اکراہ کا کامل ہونا یہ ہے کہ شریعت اکراہ کو ایسا عذر قرار دے جو مکرَہ کے لئے فعل کو مباح کردے، یعنی شریعت اس فعل کو مباح کردے تو یہ دلیل ہے کہ اکراہ کامل ہے، اور باوجود اکراہ کے وہ فعل شریعت مباح نہ قرار دے تو یہ اکراہ کامل نہ ہوگا، لہٰذا یہ فعل مکرَہ سے ساقط نہ ہوگا، جیسے کسی کا مال تلف کرنے پر اکراہ کیا گیا تو مکرَہ کے لئے مال تلف کرنا مباح ہوجاتا ہے، اور اگر زنا پر یا کسی کے قتل پر اکراہ ہوا تو زنا اور قتل مکرَہ کے لئے شرعاً مباح نہ ہوگا، بہرحال امام شافعیؒ کے نزدیک اگر اکراہ کامل ہوا تو مکرَہ سے وہ فعل ساقط ہوجائے گا، اب اگر فعل کو مکرِہ کی طرف منسوب کرنا ممکن ہو، تو اس فعل کو مکرِہ کی طرف منسوب کردیا جائے گا، اور مکرِہ ماخوذ ہوگا، اور مکرَہ صرف آلہ سمجھا جائے گا، —— اور اگر اس فعل کو مکرِہ کی طرف منسوب کرنا ممکن نہ ہو تو یہ فعل بالکلیہ باطل ہوجائے گا، اور کسی سے مؤاخذہ نہ ہوگا۔

مصنف علیہ الرحمۃ فرماتے ہیں کہ ہم بابِ اکراہ میں یہ اصول بیان کرچکے ہیں کہ اکراہ اختیار کو بالکلیہ معدوم نہیں کرتا ہے، البتہ رضا منتفی ہوجاتی ہے، اکراہ چاہے کامل ہو یا قاصر، اور اکراہِ قاصر سے اختیار میں قدرے فساد آجاتا ہے، اور اگر اکراہ کامل ہو تو اختیارِ فاسد ہوجاتا ہے، اور اختیارِ فاسد پر احناف کے نزدیک احکام مرتب ہوتے ہیں، ایسا نہیں ہے جیسا کہ امام شافعی کہتے ہیں کہ مکرَہ کے قولی تصرفات باطل ہوجاتے ہیں۔

وَالَّذِیْ یَقَعُ بِهٖ خَتْمُ الْکِتَابِ بَابُ حُرُوْفِ الْمَعَانِیْ

فَشَطْرٌ مِنْ مَسَائِلِ الْفِقْهِ مَبْنِیٌّ عَلَیْهَا وَاَکْثَرُهَا وُقُوْعًا حُرُوْفُ الْعَطْفِ وَالْاَصْلُ

فِيْهِ الْوَاوُ وَهِيَ لِمُطْلَقِ الْجَمْعِ عِنْدَنَا مِنْ غَيْرِ تَعَرُّضٍ لِمُقَارَنَةٍ وَلَا تَرْتِيْبٍ وَعَلَيْهِ عَامَّةُ اَهْلِ اللُّغَةِ وَاَئِمَّةُ الْفَتْوٰى وَاِنَّمَا يَثْبُتُ التَّرْتِيْبُ فِيْ قَوْلِهٖ اِنْ نَكَحْتُهَا فَهِيَ طَالِقٌ وَطَالِقٌ وَطَالِقٌ حَتّٰى لَايَقَعَ بِهٖ اِلَّا وَاحِدَةٌ فِيْ قَوْلِ اَبِيْ حَنِيْفَةَ رحمہ اللہ خِلَافًا لِصَاحِبَيْهِ رحمہ اللہ ضَرُوْرَةَ اَنَّ الثَّانِيَةَ تَعَلَّقَتْ بِالشَّرْطِ بِوَاسِطَةِ الْاُوْلٰى لَا بِمُقْتَضَى الْوَاوِ وَفِيْ قَوْلِ الْمَوْلٰى اَعْتَقْتُ هٰذِهٖ وَهٰذِهٖ وَقَدْ زَوَّجَهُمَا الْفُضُوْلِيُّ مِنْ رَجُلٍ اِنَّمَا بَطَلَ نِكَاحُ الثَّانِيَةِ لِاَنَّ صَدْرَ الْكَلَامِ لَايَتَوَقَّفُ عَلٰے اٰخِرِهٖ اِذَا لَمْ يَكُنْ فِيْ اٰخِرِهٖ مَا يُغَيِّرُ اَوَّلَهٗ وَعِتْقُ الْاُوْلٰى يُبْطِلُ مَحَلِّيَّةَ الْوَقْفِ فَبَطَلَ الثَّانِيْ قَبْلَ التَّكَلُّمِ بِعِتْقِهَا۔

ترجمہ:۔ اور جس بحث پر کتاب ختم ہورہی ہے، وہ حروف معانی کا باب ہے، پس فقہ کے مسائل کا ایک حصہ حروف معانی پر موقوف ہے، اور ان حروف معانی میں کثیر الوقوع حروف عطف ہیں، اور عطف میں اصل واؤ ہے، اور واؤ ہمارے نزدیک مطلق جمع کے لئے ہے، مقارنت اور ترتیب سے تعرض کئے بغیر، اور اسی پر عام اہل لغت اور اہل فتوی ہیں، اور ترتیب ثابت ہوتی ہے مرد کے اس قول میں (اجنبیہ سے) کہ "اگر میں نے اس سے نکاح کیا تو اسے طلاق ہے اور طلاق ہے، اور طلاق ہے، یہانتک کہ اس سے ایک ہی طلاق واقع ہوگی امام ابوحنیفہؒ کے قول کے مطابق، برخلاف صاحبین کے، اس بات کے تقاضہ کرنے کی وجہ سے کہ دوسری طلاق شرط کے ساتھ متعلق ہوگی پہلی طلاق کے واسطہ سے، نہ کہ واؤ کے تقاضے سے، اور مولی کے قول "اعتقت هذه وهذه" میں، جب کہ ان دونوں باندیوں کا نکاح فضولی نے کسی مرد کے ساتھ کردیا ہو، تو دوسری کا نکاح باطل ہے، اس لئے کہ اول کلام آخر کلام پر موقوف نہیں ہوتا ہے جب کہ آخر کلام میں ایسی چیز نہ ہو جو اول کلام کو بدل دے، اور پہلی باندی کا آزاد ہونا نکاح موقوف کی محلیت کو باطل کردیتا ہے، پس دوسری کا نکاح اس کے عتق کے تکلم سے پہلے ہی باطل ہوگیا۔

تشریح:۔ مصنف رحمہ اللہ اپنی کتاب المنتخب الحسامی کو حروف معانی کی بحث پر ختم کررہے ہیں، اور اس کی علت بھی بیان کررہے ہیں، کہ حروف معانی کی بحث اگرچہ نحو سے متعلق ہے، مگر چونکہ بہت سے مسائل فقہیہ کا تعلق حروف معانی سے ہے، اس لئے ہم نے اس بحث کو ہماری کتاب کا خاتمہ بنایا۔

پھر حروف معانی میں کثرت سے استعمال حروف عطف کا ہے، اس لئے حروف عطف کو پہلے بیان کیا، حروف معانی میں حروف کے علاوہ کلمات شرط، کلمات ظروف بھی ہیں، مگر چونکہ حروف زیادہ ہیں، اس لئے تغلیباً باب

حروف المعانی کہہ دیا۔

مصنف علیہ الرحمہ کہتے ہیں کہ عطف میں اصل واؤ ہے، اور واؤ مطلق جمع کے لئے آتا ہے، اس میں مقارنت اور ترتیب ملحوظ نہیں ہوتی، یعنی واؤ صرف معطوف علیہ اور معطوف کو حکم میں جمع کر دیتا ہے، اس میں مقارنت یعنی دونوں کا ایک زمانہ میں ہونا ضروری نہیں ہے، اور نہ ترتیب ضروری ہے کہ پہلے معطوف علیہ ہو پھر معطوف ہو، عام اہل لغت اور احناف کا یہی مسلک ہے، امام شافعی علیہ الرحمہ فرماتے ہیں کہ واؤ ترتیب کے لئے آتا ہے، دلائل نور الانوار میں مفصل مذکور ہیں۔

وانما یثبت الترتیب:- ایک سوالِ مقدر کا جواب دے رہے ہیں، جس کی تقریر یہ ہے کہ جب آپ کے نزدیک واؤ مطلق جمع کے لئے ہے، تو اگر کسی نے کہا ان نکحتها فهی طالق وطالق وطالق، اسی طرح اگر شوہر نے اپنی غیر مدخول بہا اجنبیہ بیوی سے کہا انت طالق وطالق وطالق، مذکورہ دونوں صورتوں میں امام صاحب کے نزدیک ایک طلاق واقع ہوگی، جس سے ترتیب مفہوم ہوتی ہے، اور صاحبین کے نزدیک تینوں طلاقیں واقع ہوں گی، جس سے مقارنت پر دلالت ہوتی ہے، حالانکہ آپ کے نزدیک تو واؤ مطلق جمع کے لئے ہے۔

جواب کا حاصل یہ ہے کہ امام صاحب کے نزدیک ترتیب واؤ کے مقتضی کی وجہ سے نہیں ثابت ہوئی، جیسا کہ آپ سمجھ رہے ہیں، بلکہ کلام کے موجب اور مقتضی کی وجہ سے ثابت ہوئی اور کلام کا مقتضی امام صاحب کے نزدیک افتراق ہے، یعنی تین چیزیں الگ الگ ہیں، وہ اس طرح کہ جب اس نے کہا ان نکحتها فهی طالق یہ جملہ تامہ ہے، اور وطالق وطالق یہ دونوں ناقص جملے ہیں، جو پہلے جملے سے ملے بغیر مفید معنی نہیں ہیں، لہٰذا جب پہلے جملے پر واؤ کے ذریعہ عطف کیا اور پہلا جملہ ''فهی طالق'' شرط پر معلق ہے، یعنی طلاق اول شرط پر معلق ہے، تو طلاق ثانی بھی طلاق اول کے واسطہ سے شرط پر معلق ہوگی، اور طلاق ثالث طلاق اول وثانی کے واسطہ سے معلق ہوگی، تو تینوں طلاقیں ترتیب وار شرط پر معلق ہوں گی، تو کلام میں ترتیب واؤ سے نہیں ہوئی بلکہ کلام کے مقتضی سے ہوئی کہ تینوں الگ الگ شرط پر معلق ہوئیں تو تینوں میں ترتیب ثابت ہوئی، لہٰذا جب شرط پائی جائے گی تو ترتیب وار طلاق واقع ہوگی، اولاً پہلی، پھر دوسری، پھر تیسری، مگر چونکہ عورت غیر مدخول بہا ہونے کی وجہ سے پہلی طلاق سے بائنہ ہوگئی، طلاق ثانی وثالث کا محل نہ رہی، اس لئے ایک ہی واقع ہوگی۔

الغرض امام صاحب کے نزدیک کلام میں ترتیب واؤ سے نہیں ہوئی بلکہ کلام کے مقتضی اور موجب سے ہوئی۔

اور صاحبین کے نزدیک کلام کا موجب ومقتضی اجتماع ہے یعنی معطوف علیہ اور معطوف کا شرط کے اندر جمع ہونا، تو پہلی طلاق جیسے شرط پر معلق ہے، دوسری اور تیسری بھی شرط پر معلق ہونے میں اول کی طرح ہوگی، گویا شوہر نے تکرارِ

شرط کے ساتھ کلام کیا ہے، اور یوں کہا ہے ''ان نکحتها فهي طالق، ان نکحتهافهي طالق، ان نکحتهافهي طالق، ''پس جب تینوں ایک ساتھ شرط پر معلق ہیں، تو وجودِ شرط کے وقت تینوں واقع ہوجائیں گی اور غیر مدخول بہا پر ایک ساتھ تین طلاقیں واقع ہوسکتی ہیں، تو صاحبین کے نزدیک تین طلاقوں کا جمع ہونا کلام کے مقتضی سے ہے کہ کلام کا موجب اجتماع یعنی معطوف علیہ ومعطوف کا شرط میں اشتراک ہے، نہ اس وجہ سے کہ واؤ مقارنت کے لئے آتا ہے۔

وفی قول المولی :- یہ عبارت بھی ایک اعتراض کا جواب ہے، جس کی تقریر یہ ہے کہ اگر کسی فضولی نے دو باندیوں کا نکاح بغیر مولی کی اجازت کے کسی آدمی سے کردیا، تو یہ نکاح مولی کی اجازت پر یا ان باندیوں کے آزاد ہونے پر موقوف ہوگا، اب اگر مولی نے دونوں کو ایک ساتھ آزاد کردیا، تو دونوں کا نکاح نافذ ہوجائے گا، کیونکہ نکاح امۃ علی الحرہ لازم نہیں آتا، اور اگر دونوں کو الگ الگ آزاد کیا تو پہلی کے آزاد ہوتے ہی دوسری کا نکاح باطل ہوجائے گا، کیونکہ جب پہلی آزاد ہوئی تو نکاح امۃ علی الحرہ لازم آئے گا، اور یہ جائز نہیں ہے، لہٰذا دوسری کا نکاح باطل ہوجائے گا۔

اور اگر دونوں کو عطف بالواد سے اس طرح آزاد کیا ''اعتقت هذه وهذه'' تو اس صورت میں بھی احناف کے نزدیک دوسری کا نکاح باطل ہوجاتا ہے، تو اس صورت میں دوسری کے نکاح کا باطل ہونا یہ علامت ہے اس بات کی کہ دوسری بعد میں آزاد ہوئی ہے، اور پہلی پہلے آزاد ہوئی ہے، یعنی دونوں کی آزادی ترتیب کے ساتھ ہوئی ہے، تو یہاں واؤ سے ترتیب ثابت ہورہی ہے، حالانکہ آپ کے نزدیک تو واؤ مطلق جمع کے لئے ہے۔

جواب کا حاصل یہ ہے کہ یہاں بھی ترتیب واؤ کے مقتضی کی وجہ سے نہیں ہے، بلکہ کلام کے مقتضی سے ترتیب ثابت ہورہی ہے، وہ اس طرح کہ کلام کے آخر میں جب کوئی ایسی چیز نہ ہو جو اول کلام کو بدل دے، تو اول کلام آخر کلام پر موقوف نہیں ہوتا بلکہ اول اول رہتا ہے اور آخر آخر رہتا ہے، یعنی باعتبار تکلم جو کلام اول ہے تو اس کے تکلم سے فوراً اس کا حکم ثابت ہوجائے گا، جب کہ ابھی دوسرے کا تکلم بھی نہیں ہوا ہے، اور یہاں دونوں نکاح موقوف تھے، لیکن جب آقا نے اعتقت هذه کہا تو اس کا تکلم کرتے ہی پہلی باندی کا نکاح صحیح ہوگیا، اور ابھی دوسرے هذه کا تکلم بھی نہیں ہوا ہے کہ دوسری کا نکاح باطل ہوگیا، کیونکہ وہ ابھی باندی ہے، اور پہلی آزاد ہوگئی تو نکاحِ امۃ علی الحرۃ لازم آرہا ہے، جو جائز نہیں ہے۔

الغرض پہلی باندی کے آزاد ہونے سے دوسری باندی نکاح کا محل ہی نہ رہی، نہ نکاح موقوف کا محل رہی، تو کلام میں ترتیب واؤ سے نہیں آئی بلکہ کلام کے مقتضی سے یعنی اس قاعدہ سے آئی کہ آخر کلام میں کوئی مغیر نہ ہو تو اول کلام آخر کلام پر موقوف نہیں ہوتا بلکہ اول اول ہوتا ہے اور آخر آخر ہوتا ہے، اول کا حکم پہلے ثابت ہوتا ہے اور آخر کا حکم بعد میں

ثابت ہوتا ہے۔

بِخِلَافِ مَا اِذَا زَوَّجَهُ الْفُضُوْلِيُّ اُخْتَيْنِ فِيْ عَقْدَ تَيْنِ فَقَالَ اَجَزْتُ هٰذِهٖ وَهٰذِهٖ حَيْثُ بَطَلَا جَمِيْعًا لِاَنَّ صَدْرَ الْكَلَامِ وُضِعَ لِجَوَازِ النِّكَاحِ وَاِذَا اتَّصَلَ بِهٖ اٰخِرُهٗ سُلِبَ عَنْهُ الْجَوَازُ فَصَارَ اٰخِرُهٗ فِيْ حَقِّ اَوَّلِهٖ بِمَنْزِلَةِ الشَّرْطِ وَالْاِسْتِثْنَاءِ۔

ترجمہ:۔ برخلاف اس صورت کے جب فضولی نے کسی شخص کا دو بہنوں کے ساتھ دو عقدوں میں نکاح کیا ہو، پھر اس شخص نے "اجزت هذه وهذه" کہا ہو، تو دونوں کا نکاح باطل ہو جائے گا، اس لئے کہ صدرِ کلام جوازِ نکاح کے لئے موضوع ہے، اور جب اس کے ساتھ آخر کلام متصل ہوا تو صدرِ کلام سے جواز، سلب ہو گیا، پس آخر کلام اول کلام کے حق میں شرط اور استثناء کے درجہ میں ہو گیا۔

تشریح:۔ یہ عبارت بھی ایک سوالِ مقدر کا جواب ہے، جس کی تقریر یہ ہے کہ پہلے مسئلہ میں جس طرح فضولی نے دو باندیوں کا نکاح کسی سے کیا اور مولی نے "اعتقت هذه وهذه" کہا تو پہلی کا نکاح جائز اور دوسری کا باطل ہے — تو اسی طرح اگر فضولی نے کسی کا نکاح دو بہنوں کے ساتھ دو عقدوں میں کیا، اور شوہر نے اجزت هذه وهذه کہا تو یہاں بھی پہلی بہن کا نکاح جائز، اور دوسری کا باطل ہونا چاہیے، حالانکہ آپ احناف دونوں کا نکاح باطل کہتے ہیں۔

جواب کا حاصل یہ ہے کہ دو بہنوں کے نکاح کو دو باندیوں کے نکاح پر قیاس کرنا صحیح نہیں ہے، کیونکہ دونوں میں فرق ہے، وہ یہ ہے کہ باندیوں کے نکاح میں مولی کا قول اعتقت هذه آخر کلام "وهذه" پر موقوف نہیں ہے، کیونکہ آخر کلام اول کلام کے لئے مغیر نہیں ہے، تو اول کلام آخر کلام پر موقوف نہ ہوگا، بلکہ اول اول رہے گا، اور آخر آخر رہے گا، یہ قاعدہ ہے، تو جب مولی نے اعتقت هذه کہا تو پہلی باندی آزاد ہو گئی، اور آخر کلام "وهذه" کا تکلم کرنے سے پہلے ہی ثانیہ کا نکاح باطل ہو گیا، کیونکہ اولی کے آزاد ہونے سے نکاح امۃ علی الحرہ لازم آ گیا، اور یہ جائز نہیں ہے، لہٰذا دوسری کا نکاح باطل ہو گیا — اور دو بہنوں کے نکاح کے مسئلہ میں اول کلام "اجزت هذه" آخر کلام "وهذه" پر موقوف ہے، کیونکہ اس میں آخر کلام "وهذه" اول کلام "اجزت هذه" کے لئے مُغیِّر ہے، اس طرح کہ شوہر "اجزت هذه" کہہ کر خاموش ہو جاتا ہے تو پہلی کا نکاح جائز ہو جاتا ہے، کیونکہ ابھی تک جمع بین الاختین لازم نہیں آیا، لیکن جب اس نے "وهذه" کہہ کر دوسری کے نکاح کی اجازت دیدی، تو جمع بین الاختین کی وجہ سے دونوں نکاح ناجائز ہو گئے، الغرض آخر کلام اول کلام کے لئے مُغیِّر ہے یعنی آخر کلام نے اول کلام کو جواز سے عدم جواز کی طرف بدل دیا، اور قاعدہ ہے کہ جب آخر کلام اول کلام کے لئے مغیر ہو تو اول کلام آخر کلام پر موقوف ہوتا ہے، اور موقوف اور

موقوف علیہ کا وقوع ایک زمانے میں ہوگا،اور جب دونوں نکاح کا وقوع ایک زمانہ میں ہوگا تو جمع بین الاختین کی وجہ سے دونوں نکاح باطل ہوجائیں گے، بہرحال خلاصہ یہ کہ دونوں مسئلوں میں فرق ہے،ایک کو دوسرے پر قیاس نہیں کر سکتے۔

اس جگہ اسی سوال کی تقریر بعض حضرات نے دوسرے انداز سے کی ہے،وہ یہ ہے کہ جب دونوں بہنوں کا نکاح باطل ہوگیا تو اس سے معلوم ہوا کہ واؤ مقارنت کے لئے ہے،حالانکہ احناف کے نزدیک واؤ مطلق جمع کے لئے آتا ہے،جس میں مقارنت اور ترتیب ملحوظ نہیں ہوتی ہے۔

جواب کا خلاصہ یہ ہے کہ ''اجزت هذه وهذه'' میں دونوں بہنوں کے نکاح کا باطل ہونا اس لئے نہیں ہے کہ واؤ مقارنت کے لئے آتا ہے، بلکہ اس لئے ہے کہ اول کلام ''اجزت هذه'' جوازِ نکاح کے لئے موضوع ہے، کیونکہ اس سے جمع بین الاختین لازم نہیں آتا،لیکن جب آخر کلام ''وهذه'' کہا تو اول کلام سے جواز سلب ہوگیا،تو آخر کلام اول کلام کے لئے ایسا ہوگیا جیسے شرط اور استثناء کہ شرط اور استثناء بھی اول کلام کے لئے مغیر ہوتے ہیں،تو ایسے ہی یہاں آخر کلام اول کلام کے لئے مغیر ہوگیا، کیونکہ شوہر ''اجزت هذه'' کہہ کر رک جاتا تو پہلی بہن کا نکاح جائز ہوتا،لیکن جب ''وهذه'' بھی اول کلام کے ساتھ ملا دیا،تو جمع بین الاختین کی وجہ سے دونوں کا نکاح باطل ہوگیا،اور اول کلام آخر کلام پر موقوف ہوگیا،اور موقوف اور موقوف علیہ کا زمانہ ایک ہوتا ہے،تو گویا شوہر نے دونوں کی ایک ساتھ اجازت دی،ایک ساتھ اجازت میں جمع بین الاختین ہے، جو حرام ہے،لہٰذا دونوں کا نکاح کا بطلان اس وجہ سے نہیں ہوا کہ واؤ مقارنت کے لئے ہے بلکہ اس قاعدہ سے ہوا جو مذکور ہوا۔

وَقَدْ تَدْخُلُ الْوَاوُ عَلٰى جُمْلَةٍ كَامِلَةٍ بِخَبَرِهَا فَلَا تَجِبُ الْمُشَارَكَةُ فِي الْخَبَرِ وَذٰلِكَ مِثْلُ قَوْلِهٖ هٰذِه طَالِقٌ ثَلَاثًا وَهٰذِهٖ طَالِقٌ اَنَّ الثَّانِيَةَ تُطَلَّقُ وَاحِدَةً لِاَنَّ الشِّرْكَةَ فِي الْخَبَرِ كَانَتْ وَاجِبَةً لِافْتِقَارِ الْكَلَامِ الثَّانِيْ اِذَا كَانَ نَاقِصًا فَاِذَا كَانَ كَامِلًا فَقَدْ ذَهَبَ دَلِيْلُ الشِّرْكَةِ وَلِهٰذَا قُلْنَا اِنَّ الْجُمْلَةَ النَّاقِصَةَ تُشَارِكُ الْاُوْلٰى فِيْمَا تَمَّ الْاُوْلٰى بِعَيْنِهٖ حَتّٰى قُلْنَا فِيْ قَوْلِهٖ اِنْ دَخَلْتِ الدَّارَ فَاَنْتِ طَالِقٌ وَطَالِقٌ اَنَّ الثَّانِيَ يَتَعَلَّقُ بِذٰلِكَ الشَّرْطِ بِعَيْنِهٖ وَلَا يَقْتَضِي الْاِسْتَبْدَادَ بِهٖ كَاَنَّهٗ اَعَادَهٗ وَاِنَّمَا يُصَارُ اِلَيْهِ فِيْ قَوْلِهٖ جَاءَنِيْ زَيْدٌ وَعَمْرٌ ضَرُوْرَةَ اَنَّ الْمُشَارَكَةَ فِيْ مَجِيْءٍ وَاحِدٍ لَا يُتَصَوَّرُ۔

ترجمہ:۔ اور کبھی واؤ ایسے جملہ پر داخل ہوتا ہے جو اپنی خبر کے ساتھ مل کر تام ہے، پس خبر میں مشارکت ثابت نہیں ہوگی، اور یہ جیسے قائل کا قول "ھذہ طالق ثلاثا وھذہ طالق" تو دوسری پر ایک طلاق واقع ہوگی، اس لئے کہ خبر میں شرکت کلامِ ثانی کے محتاج ہونے کی وجہ سے ہوتی ہے، جب کہ کلامِ ثانی ناقص ہو، پس جب کلامِ ثانی کامل ہو تو شرکت کی دلیل ختم ہوگئی، اسی وجہ سے ہم نے کہا کہ جملہ ناقصہ جملہ اولی کا اس چیز میں شریک ہوتا ہے جس سے بعینہ جملۂ اولی تام ہوا ہے، حتی کہ ہم نے شوہر کے قول "ان دخلت الدار فانت طالق وطالق" میں کہا کہ طلاق ثانی بعینہ اس شرط کے ساتھ متعلق ہوگی، اور طلاق ثانی مستقل شرط کا تقاضہ نہ کرے گی، گویا کہ متکلم نے شرط کا اعادہ کیا ہو، اور مستقل ہونے کی طرف رجوع کیا جائے گا قائل کے قول "جاءنی زید وعمرو" میں اس بات کی ضرورت کی وجہ سے کہ مجیئ واحد میں مشارکت ممکن نہیں ہے۔

تشریح:۔ واؤ جیسے عطف مفرد علی المفرد کے لیے آتا ہے ایسے ہی کبھی واؤ کے ذریعہ جملۂ کاملہ کا عطف جملۂ کاملہ پر بھی کیا جاتا ہے، اور جب جملہ کاملہ کا عطف جملۂ کاملہ پر ہوگا، تو معطوف معطوف علیہ کی خبر میں شریک نہیں ہوگا، جیسے "ھذہ طالق ثلاثا وھذہ طالق" میں جملۂ کاملہ کا عطف جملۂ کاملہ پر ہے، لہٰذا مبتداء ثانی یعنی "وھذہ" مبتداء اول کی خبر یعنی "طالق ثلاثا" میں شریک نہ ہوگا، کیونکہ دونوں جملے تام ہیں، لہٰذا دوسرا جملہ پہلے جملہ کی خبر میں شریک نہ ہوگا، پس پہلے "ھذہ" سے تین طلاقیں واقع ہوں گی، اور دوسرے "ھذہ" سے ایک واقع ہوگی، اس لئے کہ دوسرا جملہ پہلے جملے کی خبر میں اس وقت شریک ہوتا ہے، جب دوسرا جملہ ناقص ہو جیسے "ھذہ طالق وھذہ" میں دوسرا جملہ یعنی "وھذہ" ناقص ہے، پہلے جملہ کی خبر میں شرکت کے بغیر مفیدِ معنی نہیں ہے، لہٰذا دوسرا جملہ یعنی "وھذہ" پہلے جملہ کی خبر یعنی طالق میں شریک ہوگا، تو دونوں کو ایک ایک طلاق پڑے گی۔

بہر حال دوسرے جملہ کی پہلے جملہ کی خبر میں شرکت دوسرے جملہ کے محتاج ہونے کی وجہ سے ہوتی ہے، اس لئے ہم کہتے ہیں کہ جملہ ناقصہ جملۂ اولی کے ساتھ بعینہ اس چیز میں شریک ہوگا جس سے جملہ اولی تام ہوا ہے، چنانچہ اگر کسی نے اپنی بیوی سے ان دخلت الدار فانت طالق وطالق کہا تو طلاق ثانی بعینہ اس شرط پر معلق ہوگی، جس شرط پر پہلی طلاق معلق ہے، طلاق ثانی کے لئے مستقل شرط محذوف ماننے کی ضرورت نہیں ہے، بلکہ دونوں ایک ہی شرط میں شریک ہیں، لہٰذا یہ نہیں کہا جائے گا کہ طلاق ثانی کے لئے الگ شرط ہے، گویا شوہر نے شرط کا اعادہ کیا ہے، اور اس کے قول ان دخلت الدار فانت طالق وطالق کی تقدیر عبارت یوں ہے۔

ان دخلت الدار فانت طالق، ان دخلت الدار فانت طالق، اس لئے کہ بعینہ شرط میں شرکت کافی ہے، الگ سے شرط کو مقدر ماننے کی ضرورت نہیں ہے۔

ہاں! البتہ" جاءنی زید وعمرو "، میں عمرو کے ساتھ مستقل فعل محذوف ماننا پڑے گا، زید اور عمرو دونوں بعینہ مذکور جاءنی میں شریک نہیں ہوں گے، کیونکہ ایک ہی مجیئت میں زید اور عمرو کا شریک ہونا ممکن نہیں ہے، اس لئے جملہ ثانیہ یعنی عمرو کے لئے مستقل فعل محذوف ماننے کی ضرورت پڑی، برخلاف پہلی صورت کے کہ اس میں معطوف علیہ اور معطوف دونوں بعینہ ایک شرط پر معلق ہوسکتے ہیں، جملہ ثانیہ مستقل شرط کا تقاضا نہیں کرتا ہے، لہٰذا وہاں شرط الگ سے محذوف نہیں مانی جائے گی۔

وَقَدْ يُسْتَعَارُ الْوَاوُ لِلْحَالِ بِمَعْنَى الْجَمْعِ اَيْضًا لِاَنَّ الْحَالَ تُجَامِعُ ذَاالْحَالِ قَالَ اللّٰهُ تَعَالٰى حَتّٰى اِذَا جَاءُوْهَا وَفُتِحَتْ اَبْوَابُهَا اَىْ وَاَبْوَابُهَا مَفْتُوْحَةٌ وَقَالُوْا فِىْ قَوْلِ الرَّجُلِ لِعَبْدِهٖ اَدِّاِلَىَّ اَلْفًا وَاَنْتَ حُرٌّ وَلِلْحَرَبِىْ اِنْزِلْ وَاَنْتَ اٰمِنٌ اِنَّ الْوَاوَ لِلْحَالِ حَتّٰى لَايَعْتِقَ الْعَبْدُ اِلَّا بِالْاَدَاءِ وَلَا يَأْمَنَ الْحَرْبِىُّ مَالَمْ يَنْزِلْ۔

ترجمہ:۔ اور کبھی واؤ کو جمع کے معنی کی وجہ سے حال کے لئے بھی مستعار لیا جاتا ہے، اس لئے کہ حال ذوالحال کے ساتھ جمع ہوتا ہے، اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے" یہاں تک کہ جب پہنچ جائیں اس پر اور کھولے جائیں اس کے دروازے" یعنی اس کے دروازے کھلے ہوئے ہوں، اور فقہاء نے کہا مرد کے قول اپنے غلام سے "ادالی الفاوانت حر" میں، اور حربی سے "انزل وانت آمن" میں کہ واؤ حال کے لئے ہے، حتی کہ غلام آزاد نہ ہوگا مگر ادا سے، اور حربی کو امن نہ ہوگا جب تک کہ وہ نہ اترے۔

تشریح:۔ واؤ کے حقیقی معنی تو جمع کے ہیں، مگر کبھی مجازاً واؤ حال کے لئے بھی استعمال ہوتا ہے، حقیقت اور مجاز میں مشترکہ علت جمعیت کے معنی ہیں، یعنی حال بھی ذوالحال کے ساتھ جمع ہوتا ہے، اور واؤ بھی جمع کے لئے آتا ہے، اس مناسبت سے واؤ مجازاً حال کے لئے استعمال ہوتا ہے جیسے اللہ تعالیٰ نے فرمایا" حتی اذا جاء وھا وفتحت ابوابھا" یعنی مومن جب جنت میں آئیں گے تو جنت کے دروازے کھلے ہوئے ہوں گے، اس آیت میں واؤ حال کے لئے ہے، عطف کے لئے نہیں ہے، اس لئے کہ مومنین کے اکرام کے لئے یہ مناسب ہے کہ دروازے پہلے سے کھلے ہوں، اور یہ اسی وقت ہوسکتا ہے جب واؤ کو حال کے لئے مانا جائے، اور واؤ کو عطف کے لئے مانا جائے تو مومنین کا آنا اور دروازوں کا کھلنا ساتھ ساتھ ہوگا، جو اکرام کے لئے غیر موزوں ہے، اس لئے کہ معزز مہمان کا اکرام یہ ہے کہ دروازہ پہلے سے کھلا رکھا جائے، نہ کہ آنے کے وقت کھولا جائے۔

اسی طرح اگر کسی نے اپنے غلام سے کہا" ادالی الفاوانت حر" یا کسی مسلمان نے حربی سے کہا" انزل

وانت آمن'' تو دونوں مثالوں میں واؤ حال کے لئے ہوگا، عطف کے لئے نہ ہوگا، کیونکہ معطوف علیہ جملہ انشائیہ ہے، اور معطوف جملہ خبریہ ہے، جس کی وجہ سے عطف مستحسن نہیں ہے، لہٰذا حال کے لئے ہوگا، اور حال چونکہ شرط اور ذوالحال کے لئے قید ہوتا ہے، لہٰذا عتق ایک ہزار ادا کرنے پر موقوف ہوگا، اور امان نزول پر موقوف ہوگا۔

یہاں ایک مشہور اعتراض ہے، کہ پہلی مثال ''وانت حر'' حال ہے اور دوسری مثال میں ''وانت آمن'' حال ہے، اور حال شرط ہوتا ہے، لہٰذا حریت شرط اور ادائے الف مشروط ہوا، اور امان شرط اور نزول مشروط ہوا، تو یہ تو الٹا ہوگیا، کیونکہ حریت شرط نہیں، بلکہ ادائے الف شرط ہے، اور امان شرط نہیں بلکہ نزول شرط ہے، یعنی اترے گا تو امن ہوگا، اور ہزار ادا کرے گا تو آزادی ہوگی۔

اس کے کئی جواب ہیں پہلا جواب یہ ہے کہ یہ بابِ قلب سے ہے، اصل عبارت یوں ہے، ''کن حُرًّا وانت مؤدٍ الفا''، اور دوسری مثال ''کن آمنا وانت نازل''، اب درست ہوگیا، کہ ادا شرط اور حریت مشروط اور نزول شرط اور امن مشروط ہوگیا، اور بھی جوابات مطولات میں دیکھے جاسکتے ہیں۔

وَاَمَّا الْفَاءُ فَاِنَّهَا لِلْوَصْلِ وَالتَّعْقِيْبِ وَلِهٰذَا قُلْنَا فِيْمَنْ قَالَ لِاِمْرَأَتِهٖ اِنْ دَخَلْتِ هٰذِهِ الدَّارَ فَهٰذِهِ الدَّارَ فَاَنْتِ طَالِقٌ اِنَّ الشَّرْطَ اَنْ تَدْخُلَ الثَّانِيَةَ بَعْدَ الْاُوْلٰى مِنْ غَيْرِ تَرَاخٍ وَقَدْ تَدْخُلُ الْفَاءُ عَلَى الْعِلَلِ اِذَا كَانَ ذٰلِكَ مِمَّا يَدُوْمُ فَيَصِيْرُ بِمَعْنَى التَّرَاخِيْ يُقَالُ اَبْشِرْ فَقَدْ اَتَاكَ الْغَوْثُ وَلِهٰذَا قُلْنَا فِيْمَنْ قَالَ لِعَبْدِهٖ اَدِّ اِلَيَّ اَلْفًا فَاَنْتَ حُرٌّ اَنَّهٗ يَعْتِقُ لِلْحَالِ لِاَنَّ الْعِتْقَ دَائِمٌ فَاَشْبَهَ الْمُتَرَاخِيَ۔

ترجمہ:۔ اور بہرحال فاء تو وہ وصل اور تعقیب کے لئے ہے، اسی وجہ سے ہم نے کہا اس شخص کے بارے میں جس نے اپنی بیوی سے کہا ''ان دخلت هذه الدار فهذه الدار فانت طالق'' تو طلاق کی شرط یہ ہے کہ عورت دوسرے گھر میں داخل ہو پہلے گھر کے بعد، بغیر تراخی کے، اور فاء کبھی علتوں پر داخل ہوتی ہے جب کہ علت دائمی ہو، تو دوام تراخی کے معنی میں ہوجائے گا، کہا جاتا ہے ''ابشر فقد اتاک الغوث'' خوش ہوجا اس لئے کہ مدد تیرے پاس آگئی، اور اسی وجہ سے ہم نے کہا اس شخص کے بارے میں جس نے اپنے غلام سے کہا ''ادالی الفا فانت حر'' کہ غلام فی الحال آزاد ہوجائے گا، اس لئے کہ عتق دائمی ہے تو وہ تراخی کے مشابہ ہوگیا۔

تشریح:۔ دوسرا حرفِ عطف فاء ہے، جو وصل اور تعقیب کے لئے آتا ہے، یعنی فاء یہ بتاتا ہے کہ معطوف معطوف علیہ کے بعد متصلاً اور بلا مہلت وتراخی واقع ہے، لہٰذا جب کسی نے اپنی بیوی سے کہا ''ان دخلت الدار فهذه الدار

فانت طالق" تو طلاق واقع ہونے کی شرط یہ ہے کہ عورت پہلے گھر کے بعد دوسرے گھر میں متصلاً بلاتراخی داخل ہو، لہٰذا اگر وہ دونوں گھروں میں داخل نہ ہو، یا صرف ایک گھر میں داخل ہو، یا پہلے دوسرے گھر میں داخل ہوئی پھر پہلے گھر میں، یا داخل تو ترتیب سے ہوئی یعنی اولاً پہلے گھر میں پھر دوسرے گھر میں مگر دوسرے گھر میں تراخی کے ساتھ داخل ہوئی، تو ان چاروں صورتوں میں طلاق واقع نہ ہوگی، کیونکہ شرط نہیں پائی گئی۔

مصنف کہتے ہیں کہ اصل تو یہی ہے کہ فاء احکام پر داخل ہو، نہ کہ علت پر، کیونکہ علت پہلے ہوتی ہے اور احکام بعد میں ہوتے ہیں، تو جب فاء احکام پر داخل ہوگی تو تعقیب کے معنی متحقق ہوجائینگے، اور علت پر داخل ہونے سے تعقیب کے معنی متحقق نہ ہوں گے کیونکہ علت احکام سے پہلے ہوا کرتی ہے ـــ لیکن اگر علت دائمی ہو تو فاء علت پر بھی داخل ہوجاتی ہے، کیونکہ علت جب دائمی ہے تو اس کا وجود جیسے حکم سے پہلے ہے ایسے ہی حکم کے بعد وہ موجود ہوگی، تو تعقیب کے معنی متحقق ہوجائینگے، لہٰذا فاء کا علت پر داخل ہونا صحیح ہوجائے گا، جیسے کسی مصیبت میں گرفتار آدمی سے کہا جائے "ابشر فقداتاک الغوث" خوش ہوجا اس لئے کہ تیسرے پاس مدد پہنچ گئی، تو اس میں غوث بشارت کی علت ہے، اور علت دائمی ہے جو بشارت دینے کے بعد بھی باقی ہے، لہٰذا فاء کا علت پر داخل ہونا صحیح ہوگا۔

ولھذا قلنا:- چونکہ فاعلتِ دائمہ پر داخل ہوتی ہے، اس لئے ہم نے کہا کہ اگر کسی نے اپنے غلام سے کہا "ادالی الفا فانت حر" تو مجھے ایک ہزار ادا کر، اس لئے کہ تو آزاد ہے، تو غلام فوراً آزاد ہوجائے گا، اس لئے کہ عتق اگرچہ ادائے الف کی علت ہے، اور علت معلول سے پہلے ہوتی ہے، لیکن عتق علت دائمہ ہے، جو ادائے الف کے بعد بھی باقی رہتی ہے، تو گویا یہ علت (عتق) حکم (ادائے الف) کے بعد ہوگئی، تو تعقیب پائی گئی، لہٰذا فا کا داخل کرنا صحیح ہوگیا، اسی کو مصنف کہتے ہیں فاشبہ المتراخی کہ یہ علت دائمی ہونے کی وجہ سے حکم سے مؤخر ہونے کے مشابہ ہوگئی۔

تنبیہ:- صحیح مذہب یہ ہے کہ علتِ دائمہ شرط نہیں بلکہ فاء علتِ غیر دائمہ پر بھی داخل ہوتی ہے جیسے مصلی سے کہا جائے لاتصل فقد طلعت الشمس، اور صائم سے کہا جائے "افطر فقد غربت الشمس" تو یہاں فاء کا دخول علت پر ہے، اور علت یعنی طلوع وغروب کے لئے دوام نہیں ہے۔ (ایضاح الحسامی)

وَاَمَّا ثُمَّ فَلِلْعَطْفِ عَلٰی سَبِیْلِ التَّرَاخِیْ ثُمَّ اِنَّ عِنْدَ اَبِیْ حَنِیْفَةَ رحمه الله اَلتَّرَاخِیْ عَلٰی وَجْهِ الْقَطْعِ كَاَنَّهٗ مُسْتَاْنَفٌ حُكْمًا قَوْلًا بِكَمَالِ التَّرَاخِی وَعِنْدَ صَاحِبَیْهِ التَّرَاخِیْ فِی الْوُجُوْدِ دُوْنَ التَّكَلُّمِ بَیَانُهٗ فِیْمَنْ قَالَ لِاِمْرَأَتِهٖ قَبْلَ الدُّخُوْلِ بِهَا اَنْتِ طَالِقٌ ثُمَّ طَالِقٌ ثُمَّ طَالِقٌ اِنْ دَخَلْتِ الدَّارَ قَالَ اَبُوْحَنِیْفَةَ رحمه الله یَقَعُ الْاَوَّلُ وَیَلْغُوْا

مَابَعْدَہٗ کَاَنَّہٗ سَکَتَ عَلَی الْاَوَّلِ وَقَالَا یَتَعَلَّقْنَ جُمْلَۃً وَیَنْزِلْنَ عَلَی التَّرْتِیْبِ وَقَدْ تُسْتَعَارُ لِمَعْنَی الْوَاوِ قَالَ اللّٰہُ تَعَالٰی ثُمَّ کَانَ مِنَ الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا۔

ترجمہ:۔ اور بہر حال ثم تو وہ عطف کے لئے آتا ہے تراخی کے طریقہ پر، پھر امام ابوحنیفہ کے نزدیک تراخی قطع کے طریقہ پر ہوگی، گویا کہ وہ کلام حکماً مستانف ہے کمال تراخی کے قائل ہونے کی وجہ سے، اور صاحبین کے نزدیک تراخی وجودِ حکم میں ہے نہ کہ تکلم میں، اس اختلاف کا بیان اس شخص کے بارے میں ہے جس نے اپنی بیوی سے دخول سے پہلے کہا "انت طالق ثم طالق ثم طالق ان دخلتِ الدار" امام صاحب کہتے ہیں کہ پہلی طلاق واقع ہوجائے گی، اور اس کے بعد کی لغو ہوجائیں گی گویا اس نے پہلی طلاق دیکر سکوت کیا، اور صاحبین نے کہا کہ سب ایک ساتھ شرط پر معلق ہوں گی، اور ترتیب وار واقع ہوں گی، اور کبھی ثم کو واؤ کے معنی کے لئے مستعار لیا جاتا ہے، اللہ تعالیٰ نے فرمایا ثم کان من الذین آمنوا"

تشریح:۔ حروفِ عطف میں سے تیسرا حرف ثم ہے، جو عطف کے لئے آتا ہے تراخی کے ساتھ یعنی یہ بتاتا ہے کہ معطوف معطوف علیہ کے بعد تاخیر سے ہے، پھر تراخی کس درجہ کی ہوتی ہے، اس میں اختلاف ہے

امام ابوحنیفہ علیہ الرحمۃ کے نزدیک کامل تراخی ہوتی ہے، جو تکلم اور حکم دونوں لحاظ سے ہوتی ہے، یعنی معطوف معطوف علیہ سے تکلم میں بھی مؤخر ہے، اور حکم میں بھی، گویا متکلم معطوف علیہ کو بول کر چپ ہوگیا، پھر معطوف کا تکلم کیا تو معطوف کلام مستأنف یعنی نیا کلام ہوگیا۔

اور صاحبین کے نزدیک تراخی صرف حکم کے پائے جانے میں ہے، تکلم میں نہیں ہے، متکلم نے تکلم تو معطوف علیہ اور معطوف دونوں کا ساتھ میں ہی کیا ہے۔

اس اختلاف کا ثمرہ اس مثال میں ظاہر ہوگا، اگر شوہر نے اپنی غیر مدخول بہا بیوی سے کہا انت طالق ثم طالق ثم طالق" تو امام صاحب کے نزدیک پہلی طلاق واقع ہوجائے گی اور دوسری اور تیسری طلاق لغو ہوجائے گی، کیونکہ امام صاحب کے نزدیک لفظ ثم میں تکلم میں بھی تراخی ہوتی ہے، تو گویا شوہر پہلی طلاق دیکر چپ ہوگیا، پھر از سر نو باقی طلاق کا تکلم کیا، تو پہلی طلاق شرط پر معلق نہ ہوگی، بلکہ فوراً واقع ہوجائے گی، اور عورت غیر مدخول بہا ہے، تو ایک طلاق سے بائنہ ہوجائے گی، تو دوسری اور تیسری طلاق کا محل نہ رہے گی، تو دوسری اور تیسری طلاق لغو ہوجائے گی، یہ مسئلہ شرط کو مؤخر کرنے کی صورت میں ہے —— اور اگر شرط مقدم کر کے کہا ان دخلت الدار فانت طالق ثم طالق ثم طالق تو پہلی طلاق شرط پر معلق ہوگی، دوسری فوراً واقع ہوجائے گی، اور تیسری لغو ہوجائے گی۔

وقالا یتعلقن جملة:- صاحبین کے نزدیک چونکہ تکلم میں تراخی نہیں ہوتی، اس لئے تینوں طلاقیں شرط پر معلق ہوجائیں گی اور شرط کے پائے جانے کے وقت ترتیب سے واقع ہوں گی، چاہے شرط کو مقدم کیا ہو یا مؤخر، اس لئے کہ عطف کی وجہ سے تینوں طلاقیں جمع ہوں گی، اور تراخی کی وجہ سے یکے بعد دیگرے ترتیب سے واقع ہوں گی، اگر عورت مدخول بہا ہے تو وجودِ شرط کے وقت تینوں ترتیب سے واقع ہوجائیں گی، اور اگر غیر مدخول بہا ہے، تو پہلی طلاق سے بائنہ ہوجائے گی، باقی کا محل نہ رہے گی، تو باقی دو لغو ہوجائیں گی۔

مصنف علیہ الرحمۃ فرماتے ہیں کہ کبھی ثم واؤ کے معنی میں لیا جاتا ہے مجازاً، جب اس کا حقیقی معنی یعنی تراخی متعذر رہو، جیسے اللہ تعالیٰ نے فرمایا ثم کان من الذین آمنوا'' یہاں ثم کو حقیقی معنی میں لینا متعذر ہے، کیونکہ اس سے پہلے کی آیت میں اعمال صالحہ کا ذکر ہے، اللہ تعالیٰ نے فرمایا فلا اقتحم العقبة وما ادرک ما العقبة فک رقبة او اطعام فی یوم ذی مسغبة، یتیما ذا مقربه او مسکینا ذا متربة، ثم کان من الذین آمنوا''۔

اگر یہاں ثم کے حقیقی معنی مراد لیتے ہیں، تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ فک رقبہ، اطعام طعام وغیرہ اعمال صالحہ پہلے ہیں، اور ایمان بعد میں ہے، تراخی کے ساتھ، حالانکہ ایمان ساتھ ساتھ ہونا چاہیے، بغیر ایمان کے اعمال صالحہ معتبر نہیں ہے، اس تعذر کی وجہ سے ثم کو اس کے معنی سے مجاز کی طرف پھیر دیا، واؤ کے معنی میں لیا، تو اب یہ خرابی لازم نہ آئیگی، کیونکہ واؤ مطلق جمع کے لئے ہوتا ہے، لہٰذا اعمال صالحہ اور ایمان جمع ہو گئے۔

وَاَمَّا بَلْ فَمَوْضُوْعٌ لِاِثْبَاتِ مَابَعْدَهٗ وَالْاِعْرَاضِ عَمَّا قَبْلَهٗ يُقَالُ جَاءَنِیْ زَيْدٌ بَلْ عَمْرٌو وَقَالُوْا جَمِيْعًا فِيْمَنْ قَالَ لِاِمْرَأَتِهٖ قَبْلَ الدُّخُوْلِ بِهَا اِنْ دَخَلْتِ الدَّارَ فَاَنْتِ طَالِقٌ وَاحِدَةً لَا بَلْ ثِنْتَيْنِ اَنَّهٗ يَقَعُ الثَّلٰثُ اِذَا دَخَلْتِ الدَّارَ بِخِلَافِ الْعَطْفِ بِالْوَاوِ وَعِنْدَ اَبِیْ حَنِيْفَةَ علیہ الرحمۃ لِاَنَّهٗ لَمَّا كَانَ لِاِبْطَالِ الْاَوَّلِ وَاِقَامَةِ الثَّانِی مَقَامَهٗ كَانَ مِنْ قَضِيَّتِهٖ اِتِّصَالُ الثَّانِیْ بِالشَّرْطِ بِلَا وَاسِطَةٍ لٰكِنَّ بِشَرْطِ اِبْطَالِ الْاَوَّلِ وَلَيْسَ فِیْ وُسْعِهٖ ذٰلِكَ وَفِیْ وُسْعِهٖ اِفْرَادُ الثَّانِیْ بِالشَّرْطِ لِيَتَّصِلَ بِهٖ بِغَيْرِ وَاسِطَةٍ فَيَصِيْرُ بِمَنْزِلَةِ الْحَلْفِ بِيَمِيْنَيْنِ فَيَثْبُتُ مَافِیْ وُسْعِهٖ۔

ترجمہ:- اور بہر حال بل تو وہ وضع کیا گیا ہے اپنے مابعد کو ثابت کرنے کے لئے، اور اپنے ماقبل سے اعراض کرنے کے لئے، کہا جاتا ہے جاءنی زید بل عمرو''، اور ائمۂ ثلاثہ نے فرمایا ہے اس شخص کے بارے میں جس نے اپنی بیوی سے دخول سے پہلے کہا'' ان دخلت الدار فانت طالق واحدة لا بل ثنتن'' کہ عورت جب گھر

میں داخل ہوگی،تو تین طلاق واقع ہوں گی، برخلاف عطف بالواو کے امام ابوحنیفہ علیہ الرحمۃ کے نزدیک، اس لئے کہ جب لفظ بل اول کو باطل کرنے کے لئے ہے اور ثانی کو اس کے قائم مقام کرنے کے لئے ہے،تو لفظ بل کا تقاضا ثانی کو بلاواسطہ شرط کے ساتھ متصل کرنے کا ہوگا،لیکن اول کو باطل کرنے کی شرط کے ساتھ، حالانکہ یہ اس کے بس میں نہیں ہے، اور اس کے بس میں ثانی کو شرط کے ساتھ الگ سے بیان کرنا ہے، تاکہ ثانی شرط کے ساتھ بلاواسطہ متصل ہوجائے، پس یہ کلام یہ دو یمینوں کے ساتھ حلف کے درجہ میں ہوگا، پس جو اس کے بس میں ہے وہ ثابت ہوجائے گا۔

تشریح:۔ حروف عطف میں چوتھا حرف بل ہے، جس کی وضع اس لئے ہوئی ہے کہ وہ اپنے مابعد کو ثابت کرتا ہے، اور اپنے ماقبل سے اعراض کرتا ہے، جیسے "جاء نی زید بل عمرو"تو متکلم بل کے ذریعہ اس کے مابعد یعنی عمرو کے آنے کو ثابت کررہا ہے اور ماقبل یعنی زید کے لئے مجیئت کو ثابت کرنے سے اعراض کررہا ہے،تو زید کا آنا نہ آنا دونوں محتمل ہے، گویا زید مسکوت عنہ کے درجہ میں ہے،ـــــ لیکن اگر کلمہ لا بڑھا کر کہتا ہے "جاء نی زید لا بل عمرو" تو زید کے آنے کی نفی ہوجائے گی، اب یہ مسکوت عنہ کے درجہ میں نہ ہوگا۔

اب جہاں بل کا ماقبل ایسا ہو کہ اس سے اعراض کرنا آدمی کے بس میں ہو، جیسے مثالِ مذکور میں متکلم نے زید کے آنے سے اعراض کیا،تو وہاں بل ماقبل سے اعراض کے لئے ہوگا، اور جہاں ماقبل سے اعراض ممکن نہ ہو،تو وہاں ماقبل اور مابعد دونوں کے لئے حکم ثابت ہوگا، ماقبل سے اعراض خبر میں ممکن ہے، جیسے مثال گذری، اور انشاء میں ممکن نہیں ہے،لہٰذا انشاء میں بل کے ماقبل اور مابعد دونوں کے لئے حکم ثابت ہوگا۔

اس کی مثال مصنف علیہ الرحمۃ دے رہے ہیں کہ جیسے کسی نے اپنی غیر مدخول بہا بیوی سے کہا "ان دخلت الدار فانت طالق واحدۃ" "لا بل ثنیتن" یہ کلام انشاء ہے، یہاں بل کے ماقبل سے یعنی طلاق سے اعراض ممکن نہیں ہے کیونکہ طلاق دینے کے بعد اس سے اعراض کرنا آدمی کے بس میں نہیں ہے،لہٰذا وجودِ شرط کے وقت پہلی طلاق بھی واقع ہوجائے گی اور بل کے مابعد کی بھی واقع ہوجائیں گی، تینوں ایک ساتھ واقع ہوں گی،ـــــ اس کے برخلاف اگر حرفِ واؤ سے یہ کلام کیا ہے "ان دخلت الدار فانت طالق واحدۃ و ثنتین" تو امام صاحب کے نزدیک صرف ایک طلاق واقع ہوگی، کیونکہ اس مثال میں معطوف علیہ بلاواسطہ شرط پر معلق ہے، اور معطوف یعنی "ثنتین" معطوف علیہ کے واسطے سے شرط پر معلق ہے، اور واسطہ ذی واسطہ سے پہلے ہوتا ہے،لہٰذا جب شرط پائی جائے گی تو معطوف علیہ یعنی پہلی طلاق جو واسطہ ہے پہلے واقع ہوگی اور معطوف یعنی دوسری دو طلاقیں جو ذی واسطہ ہے، بعد میں واقع ہوں گی، اس طرح تینوں طلاق واقع ہوں گی، کیونکہ واؤ جمع کے لئے آتا ہے،لیکن چونکہ پہلی طلاق واقع ہونے کے بعد عورت غیر مدخول بہا ہونے کی وجہ سے باقی طلاق کا محل نہ رہے گی تو باقی لغو ہوجائیں گی۔

لانه لما کان لابطال الاول:- مصنف علیہ الرحمہ بل کے ذریعہ عطف کی صورت میں تینوں طلاق واقع ہونے کی دلیل بیان کررہے ہیں، فرماتے ہیں کہ کلمہ بل چونکہ اول یعنی معطوف علیہ کو باطل کرنے کے لئے آتا ہے، اور ثانی یعنی معطوف کو اس کے قائم مقام کرنے کے لئے آتا ہے، اس لئے کلمۂ بل کا تقاضا یہ ہوگا کہ ثانی یعنی معطوف شرط کے ساتھ بلا واسطہ متصل ہو، جیسے اول بلا واسطہ متصل تھا مگر اول باطل ہوگیا، اور یہ اس کی جگہ آگیا، لہٰذا یہ ثانی بلا واسطہ شرط کے ساتھ متصل ہو۔۔۔ لیکن اول یعنی معطوف علیہ کو باطل کرنا اس کے بس میں نہیں ہے، کیونکہ اول لازمی طور پر شرط پر معلق ہو چکا ہے، البتہ ثانی کو الگ سے شرط پر معلق کرنا اس کے بس میں ہے، تاکہ معطوف بلا واسطہ شرط پر معلق ہوجائے --تو یہ ایسا ہوگیا جیسے ثانی کے ساتھ بھی شرط مذکور ہے، گویا شوہر نے دو مرتبہ قسم کھائی ہے، اور یوں کہا ہے ''ان دخلت الدار فانت طالق واحده'' اور'' ان دخلت الدار فانت طالق ثنتين'' لہٰذا جب دخول دار پایا جائے گا تو تینوں طلاقیں واقع ہوجائیں گی۔

وَاَمَّا لٰكِنْ فَلِلْاِسْتِدْرَاكِ بَعْدَ النَّفْيِ يَقُوْلُ مَاجَاءَنِيْ زَيْدٌ لٰكِنَّ عَمْرًا غَيْرَ اَنَّ الْعَطْفَ بِهٖ اِنَّمَا يَسْتَقِيْمُ عِنْدَ اِتِّسَاقِ الْكَلَامِ فَاِذَا اتَّسَقَ الْكَلَامِ كَالْمُقِرِّلَهٗ بِالْعَبْدِ مَاكَانَ لِيْ قَطُّ لٰكِنَّهٗ لِفُلَانٍ اٰخَرَ تَعَلَّقَ النَّفْيِ بِالْاِثْبَاتِ حَتّٰى اِسْتَحَقَّهُ الثَّانِيْ وَاِلَّا فَهُوَ مُسْتَانَفٌ كَالْمُزَوَّجَةِ بِمَائَةٍ تَقُوْلُ لَااُجِيْزُهٗ لٰكِنْ اُجِيْزُهٗ بِمَائَةٍ وَخَمْسِيْنَ فَاِنَّهٗ يَنْفَسِخُ الْعَقْدُ لِاَنَّهٗ نَفْيُ فِعْلٍ وَاِثْبَاتُهٗ بِعَيْنِهٖ فَلَمْ يَتَّسِقِ الْكَلَامَ۔

ترجمہ:۔ اور بہرحال لکن تو وہ استدراک کے لئے ہے نفی کے بعد، تو کہتا ہے ''ماجاء نی زید لکن عمرا'' مگر یہ کہ لکن کے ذریعہ عطف درست ہوتا ہے کلام کے متسق ہونے کے وقت، پس جب کلام متسق ہوگا جیسے وہ شخص جس کے لئے غلام کا اقرار کیا گیا ہو، (کہے) ''یہ میرا ہرگز نہیں ہے لیکن دوسرے فلاں کا ہے'' تو نفی اثبات کے ساتھ متعلق ہوگی، حتی کہ ثانی اس غلام کا مستحق ہوگا، ورنہ تو وہ کلام مستأنف ہوگا، جیسے وہ عورت جس کا سو دینار میں نکاح کیا گیا ہو کہے کہ ''میں نکاح کی اجازت نہیں دیتی لیکن اجازت دیتی ہوں ڈیڑھ سو میں، تو عقد فسخ ہوجائے گا، اس لئے کہ یہ فعل کی نفی ہے اور بعینہ اس کا اثبات ہے، پس کلام متسق نہیں ہے۔

تشریح:۔ حروف عطف میں سے پانچواں حرف لکن ہے، جو نفی کے بعد استدراک کے لئے آتا ہے، یعنی کلامِ سابق سے جو وہم پیدا ہوتا ہے اس وہم کو دور کرنے کے لئے آتا ہے، جیسے آپ نے کہا ''ماجاء نی زید'' زید نہیں آیا، تو اس سے وہم پیدا ہوا کہ عمرو بھی نہیں آیا ہوگا، کیونکہ ان دونوں میں گہری دوستی اور لگاؤ ہے، تو آپ نے '' لکن

عمرو ‘‘ کہہ کراس کی تلافی کردی، وہم کو دور کردیا،لکن اگر مخففہ ہوتو عاطفہ ہوگا، اور استدراک کے لئے ہوگا اور مشددہ ہے تو مُشَبّہ بالفعل ہوگا، جو استدراک میں عاطفہ کا شریک ہے۔

مصنف علیہ الرحمۃ نے نفی کے بعد استدراک کے لئے کہا، تو یہ اس صورت میں ہے جب کہ عطف مفرد علی المفرد ہو جیسے اوپر مثال گذری، اور اگر جملہ کا عطف جملہ پر ہو تو نفی اور اثبات دونوں میں استدراک ہوسکتا ہے۔

غیر ان العطف به :- لکن کے ذریعہ عطف کی صورت میں لکن کے نفی کے بعد استدراک کے لئے ہونے کی دو شرطیں ہیں، (۱) جس کلام میں لکن واقع ہو وہ کلام متصل ہو یعنی لکن کا مابعد ماقبل سے ملا ہوا ہو (۲) نفی اور اثبات دونوں کا محل الگ الگ ہو، یعنی بعینہ ایک ہی چیز کی نفی اور اثبات نہ ہو رہا ہے، تاکہ دونوں جمع ہوسکیں۔

جیسے کسی کے پاس غلام ہے اور یہ اقرار کرتا ہے کہ یہ غلام زید کا ہے، تو زید مقرلہ کہتا ہے ما کان لی قط لکن لفلان آخر کہ یہ غلام میرا نہیں ہے، لکن وہ فلاں کا ہے، تو یہ غلام فلاں کا ہوگا، نہ کہ مقرلہ کا، کیونکہ یہاں دونوں شرطیں موجود ہیں، کہ لکن نفی کے بعد ہے، اور لکن کا مابعد اس کے ماقبل سے ملا ہوا بھی ہے، اور نفی و اثبات کا محل بھی الگ الگ ہے، کہ نفی تو متکلم کی طرف راجع ہے، اور اثبات فلان آخر کی طرف راجع ہے، لہٰذا عطف درست ہوگا، پس غلام کا مستحق فلان آخر ہوگا نہ متکلم یعنی مقرلہ۔

اور شرط مفقود ہونے کی مثال مصنف علیہ الرحمۃ نے بیان کی کہ اگر فضولی نے کسی عورت کا نکاح سو درھم میں کردیا، عورت کو جب خبر پہنچی تو اس نے کہا ’’لا اجیزہٗ‘‘ میں اس نکاح کو جائز نہیں کرتی ولکن اجیزہ بمائۃ وخمسین ‘‘ لیکن ڈیڑھ سو درھم میں جائز کرتی ہوں’’ تو عورت کے اس قول سے عقدِ نکاح فسخ ہوجائے گا، کیونکہ عورت نے جس فعل کی نفی کی ہے اسی فعل کا اثبات کیا ہے، یعنی نکاح کی نفی کی ہے اور نکاح ہی کا اثبات کیا ہے، تو دوسری شرط نہ پائے جانے کی وجہ سے کلام مستأنف اور مستقل ہوگا، اور جب مستقل کلام ہوا تو یہ عورت کی طرف سے ایجاب ہوگا، اور ایجاب بغیر قبول کے معتبر نہیں ہے، لہٰذا نکاح منعقد نہ ہوگا، اور فضولی کا کیا ہوا نکاح لا اجیزہ سے فسخ ہوگیا۔

طالب علمانہ سوال: ہوتا ہے کہ عورت کے کلام میں نفی اور اثبات ایک ہی سے متعلق نہیں ہے بلکہ نفی سو درہم کے ساتھ مقید ہے اور اثبات ڈیڑھ سو درھم کے ساتھ مقید ہے، تو نفی اور اثبات کا محل الگ الگ ہوگیا، لہٰذا اتساق پایا گیا تو عطف درست ہونا چاہیے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ سو اور سو ڈیڑھ سو مہر ہے، اور مہر نکاح میں تابع ہوتا ہے، اس کا اعتبار نہیں ہے، اسی لئے اگر نکاح میں مہر کا ذکر نہ ہو، یا اس کی نفی ہو تو بھی نکاح ہوجاتا ہے، لہٰذا عورت کے کلام میں نکاح ہی کی نفی اور اثبات ہے، تو اتساق کی شرط مفقود ہے، لہٰذا عطف درست نہ ہوگا —— ہاں اگر عورت اس طرح کہے ’’لا اجیزہ بمائۃ ولکن

اجیزہ بمائۃ وخمسین ” تو استدراک اصل نکاح میں نہ ہوگا بلکہ مقدار مہر میں ہوگا یعنی نفی کا تعلق مائۃ سے ہوگا اور اثبات کا تعلق مائۃ وخمسین سے ہوگا تو اتساق پایا گیا، لہٰذا لکن عطف کے لئے ہوگا۔

وَاَمَّا اَوْ فَتَدْخُلُ بَيْنَ اِسْمَيْنِ اَوْ فِعْلَيْنِ فَيَتَنَاوَلُ اَحَدَ الْمَذْكُوْرَيْنِ فَاِنْ دَخَلَتْ فِى الْخَبَرِ اَفْضَتْ اِلَى الشَّكِّ وَاِنْ دَخَلَتْ فِى الْاِبْتِدَاءِ وَالْاِنْشَاءِ اَوْجَبَتِ التَّخْيِيْرَ وَلِهٰذَا قُلْنَا فِيْمَنْ قَالَ هٰذَا حُرٌّ اَوْ هٰذَا اَنَّهٗ لَمَّا كَانَ اِنْشَاءً يَحْتَمِلُ الْخَبَرَ اَوْجَبَ التَّخْيِيْرَ عَلٰى اِحْتِمَالِ اَنَّهٗ بَيَانٌ حَتّٰى جُعِلَ الْبَيَانُ اِنْشَاءً مِنْ وَجْهٍ اِظْهَارًا مِنْ وَجْهٍ وَقَدْ تُسْتَعَارُ هٰذِهِ الْكَلِمَةُ لِلْعُمُوْمِ فَتُوْجِبُ عُمُوْمَ الْاِفْرَادِ فِىْ مَوْضِعِ النَّفِىْ وَعُمُوْمَ الْاِجْتِمَاعِ فِىْ مَوْضِعِ الْاِبَاحَةِ وَلِهٰذَا لَوْ حَلَفَ لَا يُكَلِّمُ فُلَانًا اَوْ فُلَانًا يَحْنَثُ اِذَا كَلَّمَ اَحَدَهُمَا وَلَوْ قَالَ لَا يُكَلِّمُ اَحَدًا اِلَّا فُلَانًا اَوْ فُلَانًا كَانَ لَهٗ اَنْ يُكَلِّمَهُمَا جَمِيْعًا وَقَدْ تُجْعَلُ بِمَعْنٰى حَتّٰى فِىْ نَحْوِ قَوْلِهٖ وَاللّٰهِ لَا اَدْخُلُ هٰذِهِ الدَّارَ اَوْ اَدْخُلَ هٰذِهِ الدَّارَ حَتّٰى لَوْ دَخَلَ الْاَخِيْرَةَ قَبْلَ الْاُوْلٰى اِنْتَهَتِ الْيَمِيْنُ لِاَنَّهٗ تَعَذَّرَ لِاَنَّهٗ الْعَطْفُ لِاِخْتِلَافِ الْكَلَامَيْنِ مِنْ نَفْيٍ وَاِثْبَاتٍ وَالْغَايَةُ صَالِحَةٌ لِاَنَّ اَوَّلَ الْكَلَامِ حَظْرٌ وَتَحْرِيْمٌ وَلِذٰلِكَ وَجَبَ الْعَمَلُ بِمَجَازِهٖ۔

ترجمہ:۔ اور بہر حال او تو وہ دو اسموں یا دو فعلوں کے درمیان داخل ہوتا ہے، پس مذکورین میں سے ایک کو شامل ہوگا، پس اگر وہ خبر پر داخل ہو تو مفضی الی الشک ہوگا، اور اگر ابتداء اور انشاء میں داخل ہو تو تخییر کو واجب کرے گا، اسی وجہ سے ہم نے کہا اس شخص کے بارے میں جس نے کہا ”ھذا حر اوھذا“ کہ یہ قول انشاء ہے، جو خبر کا احتمال رکھتا ہے، تو او تخییر کو واجب کرے گا اس احتمال کے ساتھ کہ یہ قول بیان ہے، حتی کہ بیان کو من وجہٍ انشاء اور من وجہ اظہار قرار دیا جائے گا، اور کبھی کلمۂ او عموم کے لئے مستعار لیا جاتا ہے، تو یہ موضعِ نفی میں عمومِ افراد کو اور موضعِ اباحت میں عمومِ اجتماع کو واجب کرے گا، اسی وجہ سے اگر کسی نے قسم کھائی کہ ”وہ فلاں سے بات نہیں کرے گا یا فلاں سے“ تو جب ان دونوں میں سے ایک سے کلام کرے گا تو حانث ہوجائے گا، اور اگر کہا کہ ”وہ کسی سے کلام نہیں کرے گا مگر فلاں یا فلاں سے“ تو اس کے لئے جائز ہے کہ وہ دونوں سے کلام کرے، اور کبھی کلمۂ او حتی کے معنی کے لئے قرار دیا جاتا ہے، جیسے قائل کے قول میں ”واللّٰہ لا ادخل ھذہ الدار او ادخل ھذہ الدار“ یہاں تک کہ اگر وہ دوسرے گھر میں پہلے گھر سے پہلے داخل ہوگیا، تو یمین پوری ہوجائے گی، اس لئے کہ عطف متعذر ہے، دو کلاموں

کے اثبات ونفی میں مختلف ہونے کی وجہ سے، اور غایت کی صلاحیت ہے، اس لئے کہ اول کلام ممانعت اور تحریم ہے، اور اسی وجہ سے اس کے مجازی معنی پر عمل کرنا واجب ہوگا۔

تشریح:۔ حروف عطف میں سے چھٹا حرف او ہے، جو دو فعلوں یا دو اسموں کے درمیان داخل ہوتا ہے، اور دونوں میں سے ایک کو شامل ہوتا ہے، اگر کلمۂ او خبر میں داخل ہو تو شک کو پیدا کرتا ہے، مگر یہ شک او سے نہیں بلکہ محل کلام سے پیدا ہوتا ہے، کیونکہ او شک کے لئے وضع نہیں کیا گیا ہے، جیسے "جاء نی زید او عمروٌ"، متکلم کا مقصد دونوں میں سے بغیر تعیین کے کسی ایک کے آنے کی خبر دینا ہے۔

اور اگر ابتدا میں داخل ہو، یعنی ایسے کلام میں داخل ہو جو خبر نہ ہو، بلکہ اس میں حکم ابتداءً ثابت کرنا مقصود ہو جیسے "اضرب هذا او هذا"، یا انشاء میں داخل ہو جیسے "هذا حر او هذا" تو ان دونوں میں اَوْ شک کے لئے نہ ہوگا، بلکہ تخییر کے لیے ہوگا، بہر حال او دو چیزوں میں سے ایک غیر متعین کے لیے آتا ہے، اور اس میں شک اور تخییر دونوں محل کلام سے پیدا ہوتے ہیں، اس لئے ہم کہتے ہیں کہ اگر آقا نے کہا "هذا حر او هذا" تو یہ کلام شرعاً انشاء ہوگا، کیونکہ یہ کلام ایجادِ حریت کے لئے وضع کیا گیا ہے، لیکن چونکہ لغۃً یہ کلام خبر کے لئے موضوع ہے، اس لئے خبر کا بھی احتمال ہوگا، الغرض انشاء اور خبر دونوں پہلو جمع ہو گئے، تو انشاء ہونے کی وجہ سے تو تخییر ثابت ہوگی یعنی مولی کو دونوں میں سے جس کو چاہے آزادی میں متعین کرنے کا اختیار ہوگا ـــــ لیکن اس کلام کے خبر ہونے کے پہلو سے یہ احتمال بھی رہے گا کہ مولی پہلے غلام آزاد کر چکا ہے، اور اس کلام کے ذریعہ اس پہلے والی حریت کی خبر دے رہا ہے اسی لئے اس کے قول کو من وجہٍ انشاء اور من وجہٍ اخبار قرار دیا جائے گا ـــــ یعنی جس طرح مُبَیَّن یعنی "هذا حر او هذا" میں انشاء اور خبر دونوں احتمال ہیں، اسی طرح بیان یعنی مولی کا یہ کہنا کہ میری مراد یہ غلام تھا انشاء اور خبر دونوں احتمال رکھے گا، پس انشاء ہونے کے اعتبار سے دفعِ تہمت کے لئے محل کا صالح ہونا ضروری ہے، چنانچہ اگر تعین سے پہلے ایک غلام مر گیا اور مولی نے کہا کہ میری مراد یہی غلام تھا، تو مولی کا قول قبول نہ ہوگا، اس لئے کہ اس میں تہمت ہے، مولی کا فائدہ ہے، اور خبر کے احتمال کی وجہ سے مولی کا قول سابق کا بیان ہوگا، حتی کہ مولی کو قاضی کی جانب سے ایک غلام متعین کرنے پر مجبور کیا جائے گا۔

وقد تستعار هذه الكلمة:- مصنف کہتے ہیں کہ کبھی مجازاً اَوْ عموم کے لئے بھی آتا ہے، تو اس وقت واؤ کے معنی میں ہوگا یعنی او بھی واؤ کی طرح معطوف علیہ اور معطوف کے لئے منفی حکم کو ثابت کرنے پر دلالت کرے گا، لیکن دونوں میں یہ فرق رہے گا کہ واؤ اجتماع اور شمول پر دلالت کرتا ہے اور اَوْ معطوف اور معطوف علیہ دونوں میں سے ہر ایک کے دوسرے سے الگ ہونے پر دلالت کرے گا جیسے اللہ کا ارشاد "لا تطع منهم آثما او كفورا"

مطلب یہ کہ آثم یا کفور دونوں میں سے جس کی بھی اطاعت کرے گا منہی عنہ کا مرتکب ہوگا، یعنی اطاعت دونوں کے لئے الگ الگ ثابت ہے، ---اگر یہاں او کی جگہ واؤ ہوتا تو اجتماع اور شمول کا معنی ہوتا یعنی آثم اور کفور دونوں کی اطاعت سے منہی عنہ کا مرتکب ہوتا، کسی ایک کی اطاعت سے منہی عنہ کا مرتکب نہ ہوتا۔

مصنف علیہ الرحمۃ فرماتے ہیں کہ او جو مجازاً واؤ کے معنی میں ہوتا ہے، وہ مقامِ نفی میں تو عمومِ افراد کو ثابت کرتا ہے، اور مقامِ اباحت میں عمومِ اجتماع کا فائدہ دیتا ہے، مقامِ نفی میں عموم افراد کی مثال یہ ہے جیسے کسی نے قسم کھائی واللّٰہ لا اکلم فلاناً او فلاناً، تو دونوں میں جس سے بھی بات کرے گا حانث ہوجائے گا، کیونکہ اَوْ عمومِ افراد کو ثابت کرتا ہے اور عموم اجتماع کی مثال جیسے قسم کھائی کہ واللّٰہ لا اکلم احدًا الا فلاناً اوفلانا، یہاں او واؤ کے معنی میں ہے، لہٰذا حالف کے لئے دونوں سے بات کرنا جائز ہوگا، جیسے واؤ کی صورت میں دونوں سے بات کرنا جائز ہوتا۔

وقد تجعل بمعنی حتی:- او کبھی مجازاً حتی کے معنی میں بھی آتا ہے، جہاں اس کا حقیقی معنی عطف درست نہ ہوتا ہو، اس طرح کہ معطوف علیہ اور معطوف میں سے ایک اسم ہو اور دوسرا فعل ہو یا، ایک ماضی اور دوسرا مضارع ہو، اور اسی طرح اول کلام میں امتداد ہو، اور او کا مابعد غایت بننے کی صلاحیت رکھتا ہو، تو وہاں اَوْ عطف کے لئے نہ ہوگا، بلکہ مجازاً حتی کے معنی میں ہوگا، جیسے ''واللّٰہ لا ادخل ھذہ الدار اَدْخُلَ ھذہ الدار''، جب کہ معطوف کو نصب کے ساتھ پڑھا جائے، تو عطف درست نہ ہوگا، کیونکہ اختلافِ اعراب کے ساتھ عطف درست نہیں ہوتا، اور یہاں او کا مابعد اول کے لئے غایت بننے کی صلاحیت رکھتا ہے، اور اول میں امتداد بھی ہے، کیونکہ دخولِ دار کی حرمت ممتد ہوسکتی ہے، لہٰذا او حتی کے معنی میں ہوگا، اور مطلب یہ ہوگا کہ اللہ کی قسم! میں اس گھر میں داخل نہیں ہوں گا یہاں تک کہ اس دوسرے گھر میں داخل نہ ہوجاؤں --- تو اگر یہ دوسرے گھر میں پہلے اور پہلے گھر میں بعد میں داخل ہوا تو قسم پوری ہوجائے گی، اور اگر ترتیب پلٹ دی تو حانث ہوجائے گا۔

وَاَمَّا حَتّٰی فَلِلْغَایَةِ وَلِهٰذَا قَالَ مُحَمَّدٌ فِی الزِّیَادَاتِ فِیْمَنْ قَالَ عَبْدُهٗ حُرٌّ اِنْ لَمْ اَضْرِبْکَ حَتّٰی تَصِیْحَ اَنَّهٗ یَحْنَثُ اِنْ اَقْلَعَ قَبْلَ الْغَایَةِ وَاُسْتُعِیْرَ لِلْمُجَازَاةِ بِمَعْنٰی لَامِ کَیْ فِیْ قَوْلِهٖ اِنْ لَّمْ اٰتِکَ غَدًا حَتّٰی تُغَدِّیَنِیْ حَتّٰی اِذَا اَتَاهُ فَلَمْ یُغَدِّهٖ لَمْ یَحْنَثْ لِاَنَّ الْاِحْسَانَ لَایَصْلَحُ مُنْهِیًا لِلْاِتْیَانِ بَلْ هُوَ سَبَبٌ لَهٗ فَاِنْ کَانَ الْفِعْلَانِ مِنْ وَاحِدٍ کَقَوْلِهٖ اِنْ لَمْ اٰتِکَ حَتّٰی اَتَغَدّٰی عِنْدَکَ تَعَلَّقَ الْبِرُّ بِهِمَا لِاَنَّ فِعْلَهٗ لَایَصْلَحُ جَزَاءً لِفِعْلِهٖ فَحُمِلَ عَلَی الْعَطْفِ بِحَرْفِ الْفَاءِ لِاَنَّ الْغَایَةَ تُجَانِسُ التَّعْقِیْبَ۔

ترجمہ:۔ اور بہرحال حتی تو وہ غایت کے لئے ہے، اسی وجہ سے امام محمد نے فرمایا زیادات میں، اس شخص کے بارے میں جس نے کہا "اس کا غلام آزاد ہے اگر میں تجھ کو نہ ماروں یہاں تک کہ تو چیخ مارے" یہ کہ وہ حانث ہوجائے گا، اگر وہ غایت سے پہلے رک گیا، اور حتی کو لام کئ کے معنی میں مجازات کے لئے مستعار لیا جاتا ہے، قائل کے قول میں "ان لم آتک غدا حتی تغدینی" یہاں تک کہ جب متکلم اس کے پاس آیا، اور مخاطب نے اس کو صبح کا کھانا نہیں کھلایا، تو حانث نہ ہوگا، اس لئے کہ احسان اتیان کے لئے مانع بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا ہے، بلکہ احسان تو اتیان کا سبب ہے، پس اگر دونوں فعل ایک ہی شخص کی طرف سے ہوں جیسے قائل کا قول "ان لم اتک حتی اتغدی عندک" تو قسم کا پورا ہونا ان دونوں کے ساتھ متعلق ہوگا، اس لئے کہ ایک شخص کا فعل خود اس کے فعل کے لئے جزا بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا ہے، پس اس کو عطف بحرف الفاء پر محمول کیا جائے گا، اس لئے کہ غایت تعقیب کی جنس سے ہے۔

تشریح:۔ حروف عطف میں سے ساتواں حرف حتی ہے جو غایت کے لیے آتا ہے، یعنی حتی کا مابعد اس کے ماقبل کی غایت ہوتی ہے، لیکن حتی غایت کے لئے اس وقت ہوتا ہے جب حتی کے ماقبل والے کلام میں امتداد ہو اور اس کے مابعد میں غایت بننے کی صلاحیت ہو، اور اسی وجہ سے کہ حتی غایت کے لئے وضع کیا گیا ہے، امام محمد علیہ الرحمۃ نے زیادات میں فرمایا کہ اگر کسی نے کہا "عبدی حرٌ ان لم اضربک حتی تصیح" میرا غلام آزاد ہے اگر میں تجھے نہ ماروں یہاں تک کہ تو چلانے لگے، اس میں حتی غایت کے لئے ہے، کیونکہ ماقبل والے کلام میں امتداد ہے، مارنا ممتد ہوسکتا ہے اور مابعد یعنی چلانا غایت بھی بن سکتا ہے، کہ چلانے پر آدمی رحم کر کے مارنا بند کردے، لہٰذا اگر حالف نے مخاطب کو مارا ہی نہیں، یا مارا مگر چلانے سے پہلے مارنے سے رک گیا، تو دونوں صورتوں میں حانث ہوجائے گا، اور اس کا غلام آزاد ہوجائے گا، اور اگر چلانے تک مارا تو حانث نہ ہوگا۔

اور اگر حتی میں غایت کے معنی کی صلاحیت نہ ہو تو مجازاً حتی کو لام کیْ کے معنی میں مجازات اور سببیت کے لئے لیا جاتا ہے، جیسے "ان لم آتک غدا تغدینی فعبدی حرٌ" اگر میں کل تیرے پاس نہ آیا تاکہ مجھ کو صبح کا کھانا کھلائے تو میرا غلام آزاد ہے، یہاں حتی لام کیْ کے معنی میں سببیت کے لئے ہے، کیونکہ غایت کے معنی کی صلاحیت نہیں رکھتا ہے، اس لئے کہ کھانا کھلانا اتیان کے لئے غایت نہیں بن سکتا ہے، بلکہ کھانا کھلانا تو احسان ہے، جو اتیان کے لئے اور زیادہ داعی ہے، لہٰذا حتی لام کیْ کے معنی ہوگا۔

اب مطلب یہ ہوگا کہ اگر میں تیرے پاس تغدیہ کے لئے نہ آؤں تو میرا غلام آزاد ہے، حالف کا تغدیہ کے لئے آنا شرط ہے غلام آزاد ہونے کی، چنانچہ حالف آیا ہی نہیں، تو حانث ہوجائے گا، اور اگر مخاطب کے پاس آیا لیکن مخاطب نے اس کو کھانا نہ کھلایا تو حانث نہ ہوگا، کیونکہ حالف تو مخاطب کے پاس تغدیہ کے لئے ہی آیا تھا، لیکن تغدیہ

مخاطب کا فعل ہے، جس میں حالف کو کوئی اختیار نہیں ہے، اس لئے یہی کیا جائے گا کہ حالف تو تغدی کے لئے آیا تو قسم پوری ہوگئی، حانث نہ ہوگا --- لیکن اگر دونوں فعل حالف کے ہوں جیسے ''ان لم آتک حتی اتغدی عندک فعبدی حرٌ'' تو اس صورت میں قسم اتیان اور تغدی دونوں سے متعلق ہوگی، اور اس صورت میں حتی نہ غایت کے لئے ہوگا، نہ لام کَیْ کے معنی میں سببیت کے لئے ہوگا، بلکہ حتی عطف بحرف الفاء کے لئے ہوگا، غایت کے لئے تو اس لئے نہیں ہوگا کہ کھانا کھلانا اتیان کے لئے غایت نہیں بن سکتا ہے، اور لام کَیْ کے معنی میں اس لئے نہیں ہوگا کہ اتیان اور تغد یہ دونوں ایک ہی شخص کے فعل ہیں، عادۃً ایک شخص کا فعل خود اس کے فعل کے لئے سبب اور جزا نہیں بن سکتا، لہٰذا کھانا کھلانا اتیان کا سبب نہ ہوگا، تو حتی لامَ کَیْ کے معنی میں سببیت ومجازات کے لئے نہ ہوگا، بلکہ عطف بحرف الفاء کے لئے ہوگا، اور عطف کے لئے لینے میں مناسبت یہ ہے کہ حتی غایت کے لئے آتا ہے، اور غایت مغیا سے وجوداً مؤخر ہوتی ہے، اور حرفِ عطف فا تعقیب کے لئے آتا ہے، یعنی فا کا مابعد اس کے ماقبل سے وجود میں مؤخر ہوتا ہے، تو غایت اور تعقیب کے معنی قریب قریب ہیں۔

اب مطلب یہ ہوگا کہ اگر میں تیرے پاس نہ آیا پھر تیرے پاس کھانا نہ کھایا، تو میرا غلام آزاد ہے، تو آنا اور فوراً کھانا کھانا یہ دونوں قسم پورا ہونے کے لئے ضروری ہیں، چنانچہ حالف مخاطب کے پاس آیا پھر متصلاً کھانا بھی کھایا، تو قسم پوری ہوجائے گی، اور غلام آزاد نہ ہوگا، اور اگر حالف آیا ہی نہیں، یا آیا مگر کھانا نہیں کھایا، یا کچھ تاخیر سے کھانا کھایا، تو ان تمام صورتوں میں حانث ہوجائے گا اور غلام آزاد ہوجائے گا۔

وَمِنْ ذٰلِکَ حُرُوْفُ الْجَرِّفَالْبَاءُ لِلْاِلْصَاقِ وَلِهٰذَا قُلْنَا فِیْ قَوْلِهٖ اِنْ اَخْبَرْتَنِیْ بِقُدُوْمِ فُلَانٍ اَنَّهٗ یَقَعُ عَلَی الصِّدْقِ وَعَلٰے لِلْاَلْزَامِ فِیْ قَوْلِهٖ عَلَیَّ اَلْفٌ وَتُسْتَعْمَلُ لِلشَّرْطِ قَالَ االلّٰه تَعَالٰی یُبَا یِعْنَکَ عَلٰی اَنْ لَایُشْرِکْنَ بِااللّٰه شَیْئًا وَتُسْتَعَارُ بِمَعْنَی الْبَاءِفِیْ الْمُعَاوَضَاتِ الْمَحْضَةِلِاَنَّ الْاِلْصَاقَ یُنَاسِبُ اللُّزُوْمَ۔

ترجمہ:۔ اور حروف معانی میں سے حروفِ جر ہیں، پس باء الصاق کے لئے ہے، اسی وجہ سے ہم نے کہا قائل کے قول ''ان اخبر تنی بقدوم فلان'' میں کہ یہ کلام سچی خبر پر واقع ہوگا۔

اور علی الزام کے لئے ہے قائل کے قول ''علیَّ الفٌ'' میں اور شرط کے لئے بھی استعمال کیا جاتا ہے، اللہ تعالیٰ نے ارشاد فرمایا یبایعنک اعلی ان لایشرکن بااللّٰہ شیئا'' اور کلمۂ علی مستعار لیا جاتا ہے باء کے معنی میں معاوضاتِ محضہ میں، اس لئے کہ الصاق لزوم کے مناسب ہے۔

تشریح:۔ مصنف علیہ الرحمۃ حروفِ عاطفہ کے بعد حروف جر کو بیان کررہے ہیں،حروفِ جارہ میں ایک حرف ''باء'' ہے، جوالصاق کے لئے آتا ہے، جیسے مدرت بذید میں مَرَرْتُ ملصق بہ ہے، اورزید ملصق ہے، اس میں الصاق مجازاً ہے اور''به داءٌ''اس میں الصاق حقیقۃً ہے۔

مصنف مثال بیان کررہے ہیں کہ اگر کسی نے کہا''ان اخبرتنی بقدوم فلان فعبدی حر''مخاطب نے فلاں کے آنے کی خبردی،تو اگر یہ خبر سچی ہےتو قائل حانث ہوجائے گا، ورنہ نہیں، کیونکہ باءالصاق کے لئے ہے،تو مطلب یہ ہوگا ان اخبرتنی خبرا ملصقا بقدوم فلان، اگرتو نے مجھے ایسی خبردی جوملصق ہوفلاں کے قدوم سے،اورخبرقدوم کے ساتھ اسی وقت ملصق ہوگی جب خبر سچی ہو،لہٰذااس کا کلام سچی خبر پرمحمول ہوگا۔

وعلی للالزام:- حروفِ جارہ میں ایک حرف علی ہے، جوالزام کے لئے آتا ہے، جیسے''لَهٗ عَلَیَّ اَلْفٌ'' اس کے میرے ذمہ ایک ہزارروپئے ہیں یعنی میرے اوپرلازم ہے،علی کی اصلِ وضع الزام کے لئے نہیں ہے، بلکہ استعلاء کے لیے ہے، پھراستعلاءکبھی حقیقۃً ہوتا ہے جیسے''زید علی السطح''زیدچھت پر ہے،حقیقت میں بلندی پر ہے،اورکبھی استعلاءحکماً ہوتا ہے جیسے له عَلَیَّ اَلْفٌ۔

علی کبھی مجازاً شرط کے لئے بھی استعمال ہوتا ہے، جیسے ارشاد باری تعالیٰ ہے''یبا یعنک علی ان لایشرکن باللّٰه شیئا''وہ عورتیں آپ سے بیعت کریں اس شرط پرکہ اللہ کےساتھ کسی کوشریک نہ کریں گی،حقیقی اورمجازی معنی میں مناسبت یہ ہے کہ علی الزام کے لئے آتا ہے،اور جزاء میں بھی الزامِ شرط ہوتا ہے،یعنی وجود جزاء کے لئے شرط لازم ہے۔

اورعلی کبھی مجازاً معاوضاتِ محضہ میں باء کے معنی میں استعمال ہوتا ہے،معاوضات محضہ اس کو کہتے ہیں جس میں عوض اصلی ہو،کبھی جدانہ ہوجیسے بیع، اجارہ،نکاح وغیرہ،معاوضاتِ محضہ کہہ کرمعاوضاتِ غیرمحضہ کوخارج کردیا جیسے طلاق بالمال،عتاق بالمال وغیرہ۔

بہرحال معاوضہ میں علی باء کے معنی میں مجازاً استعمال ہوتا ہے جیسے بعت علی کذا،نکحت علی کذا یعنی بکذا،مناسبت یہ ہے کہ باءالصاق کے لئے ہے،اورعلی الزام کے لئے ہےاورالصاق والزام میں مناسبت ہے کیونکہ جب ایک چیزدوسری چیز کے لئے لازم ہوگی تو وہ ملصق بھی ہوگی،لزوم کے ساتھ الصاق ضرور ہوگا،لہٰذاعلی کو باء کے معنی میں لے سکتے ہیں۔

وَمِنْ لِلتَّبْعِيْضِ وَلِهٰذَا قَالَ اَبُوْ حَنِيْفَةَ علیہ الرحمۃ فِيْمَنِ قَالَ اَعْتِقْ مِنْ عَبِيْدِیْ مَنْ

شِئْتَ عِتْقَهٗ كَانَ لَهٗ اَنْ يَعْتِقَهُمْ اِلَّا وَاحِدًا بِخِلَافِ قَوْلِهٖ مَنْ شَاءَ لِاَنَّهٗ وَصَفَهٗ بِصِفَةٍ عَامَّةٍ فَاَسْقَطَ الْخُصُوْصَ وَاِلٰى لِاِنْتِهَاءِ الْغَايَةِ وَفِيْ لِلظَّرْفِ وَيُفَرِّقُ بَيْنَ حَذْفِهٖ وَاِثْبَاتِهٖ فَقَوْلُهٗ اِنْ صُمْتُ الدَّهْرَ وَاقِعٌ عَلَى الْاَبَدِ وَفِي الدَّهْرِ عَلَى السَّاعَةِ وَتُسْتَعَارُ لِلْمُقَارَنَةِ فِيْ نَحْوِ قَوْلِهٖ اَنْتِ طَالِقٌ فِيْ دُخُوْلِكِ الدَّارَ۔

ترجمہ:۔ اور مِنْ تبعیض کے لئے ہے، اسی وجہ سے امام ابوحنیفہ علیہ الرحمۃ نے کہا اس شخص کے بارے میں جس نے کہا "اعتق من عبیدی من شئت عتقہ" میرے غلاموں میں سے جس کو تو آزاد کرنا چاہے، آزاد کردے، تو اس کے لئے سوائے ایک غلام کے تمام غلاموں کو آزاد کرنے کا اختیار ہوگا، برخلاف اس کے قول 'من شاء' کے، اس لئے کہ قائل نے اس کو صفتِ عامہ کے ساتھ متصف کیا ہے، تو عمومِ صفت خصوص کو ساقط کردیتا ہے۔

اور الی غایت کی انتہاء کے لئے ہے۔

اور فی ظرف کے لئے ہے اور فی کے حذف و اثبات کے درمیان فرق کیا جاتا ہے، پس قائل کا قول اِنْ صُمْتَ الدَّهْرَ واقع ہوگا ابد پر اور فی الدھر ساعت پر، اور فی کو مستعار لیا جاتا ہے مقارنت کے لئے قائل کے قول "انت طالق فی دخولک الدار" جیسی مثالوں میں۔

تشریح:۔ کلمہ من کی اصل وضع کس معنی کے لئے ہے، اس میں علماء کا اختلاف ہے، اکثر فقہاء کہتے ہیں کہ اس کی اصل وضع تبعیض کے لئے ہے، باقی سارے معانی مجازی ہیں، جمہور اہل لغت کہتے ہیں کہ من ابتدائے غایت کے ہے، اور بعض کہتے ہیں کہ تمام معانی میں مشترک ہے، مصنف پہلے قول کے قائل ہیں، اور اسی پر یہ مسئلہ متفرع کررہے ہیں کہ اگر کسی نے دوسرے سے کہا "اعتق من عبیدی من شئت عتقہ" میرے غلاموں میں سے جس کو آزاد کرنا چاہیے آزاد کردے، تو امام ابوحنیفہ علیہ الرحمۃ فرماتے ہیں کہ ایک غلام چھوڑ کر باقی تمام غلاموں کو آزاد کرنے کا مخاطب کو اختیار ہے، اور دلیل یہ ہے کہ کلمۂ مَنْ عموم کے لئے ہے، اور مِنْ تبعیض کے لئے ہے، تو مَنْ اور مِنْ دونوں پر عمل کرنے کے لئے کلام کو بعض عام پر محمول کریں گے، چنانچہ مَنْ کے عموم کی وجہ سے مخاطب کو اختیار ہوگا کہ تمام غلاموں کو آزاد کردے، مگر مِنْ کی وجہ سے یہ بھی ضروری ہوگا کہ کوئی ایک غلام کو چھوڑ دے، آزاد نہ کرے، اور غلام متعین کرنے کا مولی کو اختیار ہوگا۔

اس کے برخلاف اگر من شئت کی جگہ مَنْ شَاءَ کہا یعنی میرے غلاموں میں سے جو بھی آزادی چاہے تو اس کو آزاد کردے تو اس صورت میں اگر تمام غلاموں نے آزادی چاہی، تو سب آزاد ہوجائیں گے، وجہ فرق یہ ہے کہ من شاء میں

مشیئت صفتِ عامہ ہے، جس کی نسبت مَنْ کی طرف کی گئی ہے، لہٰذا یہ کلام عمومِ صفت کی وجہ سے عام ہو جائے گا، اور یہ عمومِ صفت اس خصوص کو ساقط کر دے گا جو مِن تبعیضیہ سے حاصل ہوا ہے، جب خصوص ساقط ہو گیا اور عموم باقی رہا، تو تمام غلام آزاد ہو جائیں گے، اور من شئت میں چونکہ مشیت مخاطب کی طرف منسوب ہے، نہ کہ کلمۂ مَنْ کی طرف، اس لئے یہ کلام عام نہ رہے گا، لہٰذا تمام بلا استثناء آزاد نہ ہوں گے، بلکہ کم از کم ایک غلام کا آزاد نہ ہونا ضروری ہوگا۔

صاحبین کے نزدیک دونوں صورتوں میں تمام غلام آزاد ہو جائیں گے، کیونکہ صاحبین من عبیدی میں من کو تبعیض کے لئے نہیں بلکہ بیان کے لئے قرار دیتے ہیں، جب مَنْ بیانیہ ہے تو کسی کے استثناء کی ضرورت نہیں ہے۔

والی لانتهاءِ الغاية:- الی کی وضع انتہائے غایت کے لئے ہے، غایت سے مراد مسافت ہے، الی کے مابعد کو غایت اور اس کے ماقبل کو مغیا کہتے ہیں، پھر غایت مغیا میں کب داخل ہوتی ہے اور کب نہیں داخل ہوتی اس سلسلہ میں چار مذاہب ہیں۔

(۱) الی کا مابعد اس کے ماقبل میں مطلقا داخل ہوگا (۲) مطلقا داخل نہ ہوگا (۳) اگر مابعد ماقبل کی جنس سے ہو تو داخل ہوگا ورنہ نہیں، (۴) اگر غایت ماقبل کا جزء نہ ہو بلکہ بذات خود قائم ہو تو غایتِ ابتدا اور غایت انتہا دونوں مغیا میں داخل نہ ہوں گی جیسے "له من هذه الحائط الى هذه الحائط" دونوں دیواریں اقرار میں شامل نہیں ہیں، ——اگر غایت بذات خود قائم نہ ہو تو اس کی دو صورتیں ہیں (۱) اول کلام غایت کو شامل ہوگا یا نہیں، اگر شامل ہے تو غایت کا ذکر اس کے ماسوا کو حکم سے خارج کرنے کے لئے ہوگا، اور خود غایت مغیاء کے حکم میں داخل ہوگی جیسے "ايديكم الى المرافق" میں مرافق بذات خود قائم نہیں ہے، اور اول کلام یعنی ایدیکم غایت کو شامل بھی ہے ——اگر اول کلام غایت کو شامل نہ ہو یا شامل ہونے میں شبہ ہو تو اس صورت میں غایت کو اس لئے ذکر کیا جاتا ہے تاکہ حکم کو کھینچ کر غایت تک لایا جاسکے، لیکن غایت خود ماقبل کے حکم میں داخل نہ ہوگی جیسے "اتموا الصيام الى الليل"۔

وفی للظرف:- حروف جارہ میں ایک حرف فی ہے، جو ظرفیت کے لئے آتا ہے، فی کے ظرفیت کے لئے ہونے میں تو کوئی اختلاف نہیں، البتہ اگر فی ظرفِ زمان کے لئے استعمال ہو تو فی کو حذف کرنے اور نہ کرنے میں امام صاحب اور صاحبین کا اختلاف ہے، اختلاف حذف وعدم حذف میں نہیں ہے، بلکہ حذف کرنا سب کے نزدیک جائز ہے، لیکن یہ اختلاف اس میں ہے کہ فی کا مابعد ماقبل کے لئے کب ظرف بنے گا اور کب معیار بنے گا، —— تو صاحبین کے نزدیک تو فی کو حذف کر دیا نہ کرو دونوں صورتوں میں فی کا مابعد اس کے لئے معیار ہوگا، لہٰذا اگر کسی نے اپنی بیوی سے کہا انت طالق غدا یا فی غد دونوں صورتوں میں اگر شوہر نے کوئی وقت کی نیت نہیں کی تو غد کے اول حصہ میں طلاق واقع ہو جائے گی، اور غد کے تمام اجزاء میں عورت مطلقہ ہو کر رہے گی، اور اگر شوہر نے غد کے آخری حصہ کی

نیت کی تو دونوں صورتوں میں دیانۃً نیت معتبر ہوگی، قضاءً معتبر نہیں ہوگی۔

امام صاحب فی کے ذکر اور حذف میں فرق کرتے ہیں، چنانچہ فی کو ذکر کرنے کی صورت میں فی کا مابعد ماقبل کے لئے ظرف ہوگا، معیار نہ ہوگا، اور فی کو حذف کرنے کی صورت میں مابعد ماقبل کے لئے معیار ہوگا، لہٰذا انت طالق غدًا کہہ کر اگر شوہر نے کوئی نیت نہیں کی، تو اول غد میں طلاق واقع ہوگی، اور اگر آخر غد کی نیت کی ہے تو قضاءً اور دیانۃً نیت معتبر ہوگی۔

امام صاحب کے مذہب پر اس کی نظیر یہ ہے کہ اگر کسی نے کہا "ان صمت الدھر فعبدی حر" تو یہ قسم ابد پر واقع ہوگی، پس حالف نے زندگی بھر روزے رکھے تو غلام آزاد ہوگا، ورنہ نہیں، اور اگر "ان صمت فی الدھر" کہا تو یہ قسم ایک ساعت کے روزے پر واقع ہوگی، پس اس نے روزہ کی نیت کر کے تھوڑی دیر روزہ رکھ کر افطار کر لیا تو بھی حانث ہو جائے گا۔

اگر فی کا حقیقی معنی متعذر ہو تو مجازاً فی مقارنت کے لئے ہوگا، جیسے کسی نے کہا "انت طالق فی دخولک الدار" تو دخول طلاق کے لئے ظرف نہیں بن سکتا ہے، اس لئے فی مقارنت کے لئے ہوگا، اور مطلب یہ ہوگا کہ تجھ کو اس حال میں طلاق ہے کہ یہ طلاق تیرے دخولِ دار کے ساتھ مقارن ہو، پس دخولِ دار سے طلاق پڑ جائے گی، کیونکہ دخول دار سے پہلے طلاق کے دخولِ دار سے مقارن نہ ہونے کی وجہ سے طلاق نہ پڑے گی۔

وَمِنْ ذٰلِکَ حُرُوْفُ الشَّرْطِ وَحَرْفُ اِنْ هُوَ الْاَصْلُ فِیْ هٰذَا الْبَابِ وَاِذَا یَصْلَحُ لِلْوَقْتِ وَالشَّرْطِ عَلَی السَّوَاءِ عِنْدَ الْکُوْفِیِّیْنَ وَهُوَ قَوْلُ اَبِیْ حَنِیْفَةَ رحمہ اللہ وَعِنْدَ الْبَصْرِیِّیْنَ وَهُوَ قَوْلُهُمَا هِیَ لِلْوَقْتِ وَیُجَازٰی بِهَا مِنْ غَیْرِ سُقُوْطِ الْوَقْتِ عَنْهَا مِثْلُ مَتٰی فَاِنَّهَا لِلْوَقْتِ لَایَسْقُطُ عَنْهَا بِحَالٍ وَالْمُجَازَاةُ بِهَا لَازِمَةٌ فِیْ غَیْرِ مَوْضِعِ الْاِسْتِفْهَامِ وَبِاِذَا غَیْرُ لَازِمَةٍ بَلْ هِیَ فِیْ حَیِّزِ الْجَوَازِ۔

ترجمہ:۔ اور حروفِ معانی میں سے حروفِ شرط ہیں، اور حرف اِنْ ہی اس باب میں اصل ہے۔ اور اِذَا وقت اور شرط دونوں کے لئے مساوی طور پر صلاحیت رکھتا ہے کوفیین کے نزدیک، اور یہی امام ابوحنیفہؒ کا قول ہے، اور بصریین کے نزدیک اور یہی صاحبین کا قول ہے کہ اِذَا وقت کے لئے ہے، اور اس کے ساتھ جزاء لائی جاتی ہے (یعنی اذا شرط کے معنی میں استعمال ہوتا ہے) اس سے وقت کے معنی ساقط ہوئے بغیر، جیسے متی، اس لئے کہ متی وقت کے لئے ہے، متی سے وقت کے معنی کسی حال میں ساقط نہیں ہوتے، اور متی کے ساتھ مجازات لازم ہے موضعِ استفہام کے علاوہ

میں، اور اذا کے ساتھ مجازات لازم نہیں ہے، بلکہ جواز کے درجہ میں ہے۔

تشریح:۔ حروف معانی میں ایک قسم حروفِ شرط ہیں، اور حروفِ شرط میں اِنْ اصل ہے، اس لئے کہ اِنْ شرط کے علاوہ معانی میں استعمال نہیں ہوتا ہے، برخلاف دوسرے کلماتِ شرط کے کہ وہ شرط کے علاوہ معانی میں بھی استعمال ہوتے ہیں، اور کلمۂ اِنْ چونکہ شرط میں اصل ہے اور یہ حرف ہے، اس لئے اس کی رعایت میں تغلیباً تمام کلماتِ شرط کو حروفِ شرط کہہ دیا، حالانکہ ان میں بعض کلمات مثل اذا وغیرہ اسم ہیں۔

پھر یہاں یہ سوال نہیں ہوسکتا کہ اِنْ صرف شرط کے معنی میں نہیں آتا، بلکہ نفی کے لئے بھی آتا ہے، کیونکہ وہ ان نافیہ ہوتا ہے، اور یہ شرطیہ ہے، دونوں الگ الگ قسمیں ہیں، اور یہاں اِنْ شرطیہ سے بحث ہے۔

ان ایسے امرِ معدوم پر داخل ہوتا ہے جس کا وجود یقینی نہ ہو، یعنی اس میں وجود کا بھی احتمال ہوتا ہے اور عدم کا بھی، لہٰذا جس کا وجود یقینی ہو اس پر ان داخل نہ ہوگا پس "ان طلع الشمس" اور ان وقعت الواقعہ نہیں کہہ سکتے، بلکہ اذا طلع الشمس اور اذا وقعت الواقعة کہا جائے گا، اور جس کا عدم یقینی ہو اس پر بھی ان داخل نہ ہوگا۔

واذا یصلح:- کلمات شرط میں ایک کلمہ اذا ہے، نحاۃِ کوفہ کے نزدیک اذا ظرف اور شرط دونوں کے لئے مساوی طور پر مشترک ہے، امام ابوحنیفہ علیہ الرحمۃ کا بھی یہی قول ہے، کلمہ اذا جب شرط کے لئے ہوگا تو اس کے تین اثر ظاہر ہوں گے (۱) کلام کا پہلا حصہ سبب اور دوسرا مسبب ہوگا (۲) اذا کے بعد فعل مضارع مجزوم ہوگا (۳) اذا کی جزاء پر فا داخل ہوگا، اور اگر اذا ظرفیہ ہو تو مذکورہ تین چیزوں میں سے کوئی چیز نہ ہوگی، شرط کے لئے استعمال کی مثال۔

وَاسْتَغْنِ مَا اَغْنَاکَ رَبُّکَ بِالْغِنٰی ★ وَاِذَا تُصِبْکَ خَصَاصَةٌ فَتَحَمَّلْ

ترجمہ:- اے مخاطب قناعت کے ساتھ رہا کر جب تک تجھے تیرا پروردگار غنا اور خوشحالی میں رکھے، اور جب تجھ پر فقر و فاقہ کی مصیبت آ پڑے تو برداشت کر۔

دوسرے مصرعہ میں اذا شرط کے لئے ہے چنانچہ شرط یعنی فقر و فاقہ لاحق ہونا سبب ہے اور جزا یعنی تحمل مسبب ہے، وقت کے لئے اذا کے استعمال کی مثال۔

وَاِذَا تَکُوْنُ کَرِیْهَةٌ اُدْعٰی لَهَا ★ وَاِذَا یُحَاسُ الْحِیْسُ یُدْعٰی جُنْدُبُ

ترجمہ:- اور جب کوئی مصیبت پیش آتی ہے تو اس کی مدافعت کے لئے مجھے بلایا جاتا ہے، اور جب لذیذ کھانا تیار کیا جاتا ہے تو جندب کو بلایا جاتا ہے۔

اس شعر کے دونوں مصرعوں میں مضارع کا مجزوم نہ ہونا دلیل ہے کہ اذا شرط کے لئے نہیں ہے بلکہ وقت اور

ظرف کے لئے ہے۔

نحاۃِ بصرہ کہتے ہیں اور یہی صاحبین کا بھی قول ہے کہ اذا کے حقیقی معنی صرف وقت کے ہیں، یعنی ظرفیت کے لئے ہے، البتہ کبھی مجازاً متی کی طرح شرط کے لئے بھی استعمال ہوتا ہے مگر ظرفیت کے معنی بھی باقی رہتے ہیں، کیونکہ متی بھی ظرفیت کے لئے آتا ہے، اور استفہام کے علاوہ میں متی کے لئے شرط کے معنی لازم ہیں، صرف استفہام میں متی کے اندر شرط کے معنی نہیں ہوتے جیسے "متی تسافر"، اور استفہام کے علاوہ میں متی کے لئے شرط کے معنی لازم ہیں، اور اذا کے لئے شرط کے معنی لازم نہیں ہیں بلکہ جواز کے درجہ میں ہے تو جب متی کے لئے شرط کے معنی لازم ہیں اس کے باوجود متی سے ظرفیت ساقط نہیں ہوتی تو اذا کے لئے تو شرط کے معنی لازم نہیں ہیں، تو اذا سے ظرفیت کے معنی بدرجہ اولی ساقط نہ ہوں گے۔

وَمَنْ وَمَا وَكُلُّ وَكُلَّمَا تَدْخُلُ فِيْ هٰذَا الْبَابِ وَفِيْ كُلِّ مَعْنَى الشَّرْطِ اَيْضًا مِنْ حَيْثُ اَنَّ الْاِسْمَ الَّذِيْ يَتَعَقَّبُهَا يُوْصَفُ بِفِعْلٍ لَامَحَالَةَ لِيَتِمَّ الْكَلَامُ وَهِيَ تُوْجِبُ الْاِحَاطَةَ عَلٰى سَبِيْلِ الْاَفْرَادِ وَمَعْنَى الْاِفْرَادِ اَنْ يُعْتَبَرَ كُلُّ مُسَمًّى بِانْفِرَادِهٖ كَاَنَّ لَيْسَ مَعَهٗ غَيْرُهٗ۔

ترجمہ:۔ اور من، ما، کل اور کلما داخل ہیں باب شرط میں، اور کل میں بھی شرط کے معنی ہیں، اس حیثیت سے کہ وہ اسم جو کل کے بعد ہوتا ہے وہ لامحالہ فعل کے ساتھ متصف ہوتا ہے، تاکہ کلام تام ہو جائے، اور کلمۂ کل علی سبیل الافراد احاطہ کو واجب کرتا ہے، اور افراد کے معنی یہ ہیں کہ ہر فرد کا الگ الگ لحاظ کیا جائے گویا کہ اس کے ساتھ اس کا غیر نہیں ہے۔

تشریح:۔ مصنف علیہ الرحمۃ فرماتے ہیں کہ من، ما، کل اور کلما چاروں کلماتِ شرط ہیں، من ذوی العقول کے لئے آتا ہے، اور ما غیر ذوی العقول کے لئے آتا ہے، اور کلما عموم افعال کو ثابت کرتا ہے جیسے اللہ تعالیٰ کا فرمان "کلما نضجت جلودهم" میں ہے۔

کلمۂ کل کے بارے میں یہ وہم ہو سکتا ہے کہ کل کو کلماتِ شرط میں شمار کرنا درست نہیں ہے، اس لئے کہ کلماتِ شرط کا فعل پر داخل ہونا ضروری ہے، اور کل اسم پر داخل ہوتا ہے، اس وہم کو دور کرنے کے لئے مصنف علیہ الرحمۃ نے فرمایا کہ کل میں بھی شرط کے معنی ہیں، کیونکہ کلمۂ کل اگرچہ براہِ درست فعل پر داخل نہیں ہوتا ہے مگر بواسطہ اسم وہ فعل پر داخل ہوتا ہے، اس لئے کہ کلمۂ کل جس اسم پر داخل ہوتا ہے اس اسم کے بعد فعل آتا ہے جو اس اسم کی صفت ہوتا ہے، جیسے کل رجل یفوض امرہ الی اللہ فھو سعید، ہر وہ آدمی جو اپنا معاملہ اللہ کے حوالے کرے وہ نیک بخت ہے

،تو یہاں کل اگر چہ براہِ راست فعل پر داخل نہیں ہے، مگر اسم کے واسطہ سے فعل پر ہی داخل ہے۔
کل جب نکرہ پر داخل ہوتا ہے تو وہ علی سبیل الافراد تمام افراد کا احاطہ کرتا ہے، اور افراد کے معنی یہ ہیں کہ گویا اس کے ساتھ کوئی اور شریک نہیں ہے، جیسے اگر بادشاہ نے کہا "کل رجل منکم دخل ھذا الحصن اولا فلہ کذا" پھر بیس فوجی ایک ساتھ قلعہ میں داخل ہو گئے تو ہر ایک کو پورا انعام ملے گا کیونکہ کل علی سبیل الافراد تمام افراد کا احاطہ کرتا ہے، تو یہ ایسا ہی ہو گیا گویا بادشاہ نے ہر ایک سے الگ الگ پورے انعام کا وعدہ کیا ہو، لہٰذا ہر ایک کو کامل انعام ملے گا۔ واللّٰہ اعلم بالصواب

تمت بالخیر

اللّٰہ اکبر کبیرا والحمد للّٰہ کثیرا وسبحان اللّٰہ بکرۃ واصیلا اللھم تقبل منا انک انت السمیع العلیم وتب علینا انک انت التواب الرحیم اللھم الحقنی بالصالحین واجعلنی من الفائزین، بحرمۃ سید الانبیاء والمرسلین وعلی الہ وصحبہ وذریاتہ اجمعین الی یوم الدین۔

حفظ الرحمن ابن عباس پالنپوری (کاکوسی)
خادمِ تفسیر وحدیث ومکاتب قرآنیہ بمبئی

شارح کی دیگر مفید کتابیں

(۱) اسلاف کی طالب علمانہ زندگی

(۲) محبت رسول نقل وعقل کی روشنی میں

(۳) آسان حج (اردو، ہندی، گجری)

(۴) خطبات دعوت (جلد اول) بیانات مولانا احمد لاٹ صاحب

(۵) خطبات سلف (جلد اول، دوم، سوم) (علماء کرام سے خطاب)

(۶) خطبات سلف (جلد چہارم، پنجم) (طلباء کرام سے خطاب)

(۷) رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی اخلاقی زندگی

(۸) تحفۃ الدعوۃ والتبلیغ (عربی)

(۹) معراج کا سفر

(۱۰) شب برأت کا پیغام امت مسلمہ کے نام

(۱۱) رمضان المبارک تربیت کا مہینہ

(۱۲) شب قدر کا پیغام امت مسلمہ کے نام

(۱۳) اعتکاف کی حقیقت

(۱۴) عید الفطر کا پیغام، امت مسلمہ کے نام

(۱۵) عید الاضحیٰ کا پیغام امت کے مسلمہ کے نام

(۱۶) حج کا پیغام امت مسلمہ کے نام

(۱۷) حجۃ الوداع (اُردو، عربی)

(۱۸) مسجد اللہ کا گھر ہے